La Masonería y los Misterios de Oriente

Faroch Concestri



La Masonería y los Misterios de Oriente

Faroch Concestri



La Masonería y los Misterios de Oriente

© 2024, Faroch Concestri

L. A. Purtasuna Editor
Piedras 1730
CP 1140
Buenos Aires, Argentina

Primera edición 2024
ISBN 978-631-00-3844-5

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o difundida por medios mecánicos o electrónicos, por fotocopia, grabación magnetofónica o cualquier otro sistema de información sin el previo consentimiento del autor.

En nuestro juego no cruzábamos palabras, sino conceptos y hechos, de modo que las reglas eran diferentes, y eran fundamentalmente tres. Primera regla, los conceptos se vinculan por analogía. No hay reglas para decidir al comienzo si una analogía vale o no vale, porque cualquier cosa guarda alguna similitud con cualquier otra cosa desde algún punto de vista… La segunda regla dice, en efecto, que, si al final tout se tient, el juego es válido... Tercera regla, las conexiones no deben ser inéditas, en el sentido de que ya deben haber aparecido al menos una vez, y mejor si ya han aparecido muchas veces, en otros textos. Sólo así los cruces parecen verdaderos, porque resultan obvios.

Umberto Eco, *El péndulo de Foucault*

— ¿Macana? —le gritó Bermúdez—. ¿Ha leído usted a Hesíodo? ¿Profundizó usted las Escrituras de Oriente y de Occidente? ¡No! Usted es un naturista ingenuo.
—Señores del Concilio —añadió volviéndose a nosotros—, tal vez yo sea un naturista ingenuo, como dijo ese triste disertante de la nada que se pavonea en el escenario. Lo que no seré nunca es un papamoscas de los que se creen todavía en la edad de Esopo…

Leopoldo Marechal, *El banquete de Severo Arcángelo*

Al fin logramos desposeer a Dios de su poderío terrestre; ya todos los que meditan lo niegan y lo desconocen; pero ¿qué importa que los hombres no se hallen ya sometidos a Ialdabaoth, si el espíritu de Ialdabaoth alienta en ellos y se complacen en ser celosos, irascibles, enemigos de las artes y de la belleza? ¿De qué sirve que hayan desenmascarado al demiurgo feroz, si no atienden a los demonios propicios reveladores de la verdad, a Dionisio, Apolo y las Musas? En cuanto a nosotros, los espíritus celestes, los condenados sublimes, habremos destruido a Ialdabaoth el tirano si destruimos dentro de nosotros la ignorancia y el miedo.

Anatole France, *La rebelión de los ángeles*

Introducción

La orden [de los francmasones] fue fundada en diferentes épocas por Carlomagno, Julio César, Ciro, Salomón, Zoroastro, Confucio, Thotmés y Buda. Sus emblemas y símbolos se han encontrado en las catacumbas de París y Roma, en las piedras del Partenón y la Gran Muralla China, entre los templos de Karnak y Palmira, y en las pirámides egipcias. El descubridor siempre fue un masón.
A. Bierce, *El Diccionario del diablo.*

En el barrio de Barracas, ubicado en el sur de la ciudad autónoma de Buenos Aires, se levanta un edificio con una fachada muy particular. Tres pilastras con capiteles lotiformes decoran su frente. Dos esfinges ornan el dintel de la puerta que está coronada por un bajorrelieve que evoca las pirámides y la esfinge de Guiza. Más arriba, la rematan unas alas de halcón con dos serpientes con sus colas formando un círculo y dos obeliscos. Sobre la cornisa se apoyan tres cabezas con el típico tocado egipcio. En el friso se extienden decoraciones que incluyen las mismas serpientes con las colas entrelazadas, alas de halcón y lotos sobre una inscripción que reza "Hijos del Trabajo". El edificio fue erigido a principios del siglo pasado por obreros anarquistas y masones para desarrollar sus ceremonias. Su fachada (un tanto disonante con su entorno fabril) combina una

estética que evoca "lo oriental" (con mayor precisión, egipcio) con la típica arquitectura porteña de principios del siglo XX. Pero, sobre todo, es un ejemplo concreto de la fascinación que ha existido en la *Masonería* por el *Oriente Antiguo*. No cabe duda que los masones especulativos modernos reconocieron un antecedente en el *Oriente* real o imaginario. No obstante, los alcances de esa continuidad no están del todo claros. Así nos preguntamos ¿Qué papel jugaron las doctrinas esotéricas orientales en el desarrollo de la *Masonería especulativa*? O, dicho de otro modo ¿Hay algún nexo entre la *Masonería* y las sociedades iniciáticas de las civilizaciones del Cercano y Medio *Oriente*? Y si tal vínculo existiera, ¿De qué tipo era? ¿Acaso hay una continuidad directa? La respuesta a estos interrogantes no resulta en absoluto sencilla. Sin embargo, merece ser formulada con la mayor seriedad y sin recurrir a especulaciones infantiles y narcisistas. Es preciso, entonces, proceder desde la evidencia sin caer en afirmaciones metafísicas e incomprobables.



En estas páginas sostendremos que no existió un vínculo directo, genético y natural entre las antiguas sociedades iniciáticas de *Oriente* y la *Masonería*. En cambio, mostraremos cómo los francmasones especulativos crearon una cultura orientalista a partir de la *apropiación* y la *recreación* de la tradición esotérica elaborada en el

humanismo. Esta última afirmación no supone en absoluto que la relación entre aquellos y las sociedades iniciáticas orientales fuese una mera empresa de mitómanos. El *Oriente* ejerció una evidente fascinación sobre los primeros francmasones especulativos, quienes creyeron (sinceramente en muchos casos) que las coincidencias no podían ser completamente casuales. Así, la *Masonería especulativa* moderna "inventó"[1] un pasado idealizado a partir de la identificación por analogías. Por supuesto, esto no quiere decir que su búsqueda diera resultados positivos. En la mayoría de los casos, el ingenuo entusiasmo por encontrar correlaciones en cada analogía los llevaba a excederse en su optimismo (sin descartar alguna que otra afirmación deshonesta) y a confundirlas con una causalidad.

Hace mucho tiempo que los historiadores vienen reflexionando acerca de la diferencia que existe entre historia y memoria. La primera es un relato sobre el pasado basado en evidencia y construido a partir de métodos que

---

[1] En una lectura que ya resulta fundamental para cualquier persona interesada en el tema, Devrig Mollés (2015) describe con claridad el proceso de "invención" de los mitos fundantes de la *Masonería*. Aunque este término pueda causar cierto malestar a quienes prefieren afirmar (contra toda evidencia) un pasado remoto para la Orden, queremos aclarar que no usamos "invención" o "inventar" con un ánimo peyorativo. Inventar en su sentido más restrictivo puede ser sinónimo de "crear una mentira". Pero inventar, en su sentido más amplio, incluye también el acto de descubrir aquello que estaba oculto. En otras palabras, no estamos postulando que la tradición masónica se haya construido sobre mentiras, sino que señalamos los complejos juegos de la memoria que implican cambios y continuidades.

garanticen criterios de verdad, mientras que a la segunda la constituyen los recuerdos colectivos ensamblados sobre la base de múltiples y complejas experiencias individuales. Este libro trata acerca de la manera en que se nutrió la memoria masónica con elementos tomados del orientalismo y como ella moldeó la percepción que los masones tenían de sí mismos.

Por último, cabe aclarar que este libro no pretende ser novedoso. Al contrario, es deudor de una literatura previa. En tal sentido, al final de estas páginas sugerimos al lector una bibliografía orientativa para cada capítulo a partir de la que puede profundizar o cuestionar los conceptos volcados aquí. Tampoco se propone una exposición exhaustiva ni sistemática de las muchas fuentes a las que los masones especulativos apelaron para (re)construir su pasado oriental. Más bien, su modesto objetivo es proponer al lector interesado en la temática una serie de momentos históricos relevantes, de manera tal que pueda tener un punto de partida accesible a partir del cual profundice y amplíe sus horizontes.

Algunas precisiones conceptuales

Antes de empezar con el tema propiamente dicho, es necesario que aclaremos algunos conceptos que *a priori* parecen evidentes y, sin embargo, no lo son. En primer lugar, debemos desandar la idea de una *Masonería*, en singular, en tanto una institución filosófica e iniciática, homogénea y autocontenida. Tanto en el imaginario de sus

detractores como en el de sus apologistas, la *Masonería* aparece como una institución monolítica con características, funciones y objetivos claramente definidos. En un extremo del abanico sus detractores, alimentados por las más disparatadas teorías conspiranoicas, atribuyen a la Orden una dirección y un programa único a partir de los cuales perpetra los más atroces crímenes. En el otro extremo, los defensores de la "institución portadora de luz" se escudan en un relato autocelebratorio que se interesa exclusivamente por vincularla con aquellos eventos que, a la vista de los propios masones, empujaron a la humanidad al progreso. Al mismo tiempo, silencian incómodamente aquellos eventos que no abonan ese relato virtuoso. Entre estos últimos, hay quienes afirman la existencia de una "Regularidad" masónica y sostienen una única *Masonería* con valores y prácticas uniformes. De esta manera aseveran ante quienes quieran oírlos que debe oponerse una *Masonería* "irregular" (falsa) a una *Masonería* "regular" (auténtica), basada en una supuestamente fiel interpretación de los (no tan) antiguos *Landmarks*. Por otro lado, los detractores de la "regularidad" ponen el énfasis en la artificialidad de las viejas reglas y ven en la *Masonería* un movimiento, amplio, diferenciado, históricamente construido y sujeto a permanentes cambios y reacomodamientos (muchas veces generados por los caprichos de quienes exigen que las instituciones se acomoden a sus opiniones) que, a veces, le genera una pérdida de especificidad.

No obstante estas profundas diferencias, ambas perspectivas ven a la *Masonería* como una unidad ideal, materializada en diversos marcos institucionales ("obediencias" u "orientes") que al mismo tiempo incluyen y excluyen. Este libro, no asumirá la oposición *regular versus irregular* como categoría de análisis relevante. Entendemos que el concepto de *Masonería* (en singular) encubre una pluralidad y diversidad de prácticas dentro de un continuo de instituciones y sociedades de corte filosófico-iniciático con muy disímiles propósitos. No obstante, si bien creemos que convendría hablar de *Masonerías* (en plural), en honor a la inteligibilidad mantenemos *Masonería* (en singular). Dicho de otra manera, muchas veces coexisten dentro de la *Masonería* corrientes opuestas o incluso abiertamente contradictorias que eventualmente pueden decantar en rupturas institucionales. En la medida de lo posible, intentaremos marcar el vínculo entre las doctrinas esotéricas orientales y determinadas corrientes dentro de la *Masonería* sin que eso suponga una valoración acerca de lo que es regular o no.

El segundo de los términos que necesita alguna precisión es el de *Oriente*. El término resulta a primera vista una referencia geográfica objetiva. Sin embargo, el término encubre múltiples ambigüedades. En efecto, ¿A qué *Oriente* nos estamos refiriendo? Ese *Oriente* que comienza en el Levante Mediterráneo y finaliza en Japón tiene innumerables e irreductibles diferencias, aunque el ojo occidental lo vea como una realidad uniforme. Si bien

existen numerosos contrastes entre los europeos y los americanos del norte o (en mayor medida) los latinoamericanos, todos ellos forman parte de la llamada cultura europeo-americana moderna, a la que solemos denominar, *occidental*. Ella se encuentra asociada a una serie de valores generados en la "doble revolución" del siglo XVIII, esto es, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. La primera aportó los fundamentos del liberalismo político y el sistema constitucional republicano-democrático. Ellos van unidos a un conjunto de valores considerados universales y que podemos resumir en la tríada "Libertad, Igualdad, Fraternidad". La segunda aportó el pensamiento económico clásico que, en su modalidad capitalista, viene asociada a otros valores como la libertad del mercado, la primacía de la ganancia capitalista por sobre cualquier otra lógica y la separación del trabajador de los medios de producción a través de la sacralización de la idea de propiedad privada. Otros valores que suelen asociarse al mundo occidental son el pensamiento científico, la idea de progreso y un largo etcétera. Más allá de las múltiples falencias de esta visión optimista del mundo occidental moderno (no es nuestra intención iniciar una discusión al respecto) el *Oriente* fue construido como una visión en negativo del *Occidente* ideal. En efecto, éste atribuía a las sociedades de Asia (así como a las de los pueblos originarios de América, África y Oceanía) una serie de características que proyectaban las fisuras en su propio optimismo acerca de las promesas de la modernidad. Un mundo exótico, gobernado por el

atraso, la indolencia, la irracionalidad, el fanatismo, la opulencia y la sensualidad. Pero también portador de misticismo, saberes esotéricos, de fe y una espiritualidad que el *Occidente* moderno había perdido. En otras palabras, era todo aquello que *Occidente* temía en convertirse o creía haber perdido.

Edward Said (2003), llamó *Orientalismo* a esta visión exotista de las sociedades afroasiáticas. Esa mirada, nos decía el célebre crítico literario palestino, estaba anclada más en una serie de clichés y prejuicios que en una observación empírica de un *Oriente* "real". Más allá del aporte fundamental de Said, veremos que la visión pesimista y decadentista del *Orientalismo* no fue monolítica y la *Masonería* misma es un buen ejemplo de que los europeos no siempre consideraron al *Oriente* de esta manera. En todo caso, retenemos la idea principal de Said: salvo excepciones, *Occidente* construyó un *Oriente* homogéneo, sin fisuras y culturalmente monolítico como una imagen en espejo de sí mismo.

La *Masonería* participó de esa construcción con sus propias herramientas conceptuales. Pero veremos que el *Oriente* imaginado por la *Masonería* moderna fue mucho más complejo de lo que Said había descripto. En este libro nos circunscribiremos al Cercano y Medio *Oriente*, desde el Mediterráneo hasta el valle del Indo. En este *Oriente* coexisten dos versiones diferentes pero imbricadas. Por un lado, un *Oriente* perteneciente al pasado remoto, incorporado a la tradición europea a través de los relatos

bíblicos o la tradición clásica. Nos referimos al antiguo Israel, Egipto, Mesopotamia y el Irán tal como aparecen en la literatura sagrada o la literatura grecorromana. Como veremos, este *Oriente* se incorporó al pasado masónico a través del prisma de la cultura humanista de los siglos XV al XVII y proveyó un pasado autoritativo a la Orden.

El segundo *Oriente* es en cierto sentido contemporáneo a la *Masonería* e involucra a las sociedades de tipo iniciático, filosófico y místico que se desarrollaron en el mundo islámico desde la Edad Media y que funcionan en la actualidad. Como veremos, las semejanzas entre la *Masonería* (al menos una rama de ella) y las sociedades de corte iniciático como las fraternidades sufíes llevaron tanto a europeos como a "orientales" a especular en torno a un origen común.

Por último, es necesario aclarar que este libro deja de lado las civilizaciones de la India, China y Japón. Esta elección obedece sobre todo a los límites temáticos autoimpuestos. Pero, no significa que aquellas sociedades no hayan tenido alguna influencia en mundo intelectual masónico. Por el contrario, fenómenos como el budismo y el hinduismo captaron de una manera similar la atención de los masones. Pero, por cuestiones estrictamente de espacio, las dejamos momentáneamente de lado.

El *Oriente* visto desde la modernidad masónica

Aunque algunas corrientes masónicas reclamen los más diversos y remotos orígenes,[2] es evidente que el surgimiento de la *Masonería* fue un fenómeno del último tramo del período histórico que los historiadores llaman la Edad Moderna, que abarca del siglo XV al XVIII. Este período vino acompañado de profundos cambios culturales, políticos y económicos. Tal vez, tres de los más significativos hayan sido el Humanismo, la reforma protestante y la Ilustración. De manera más o menos consciente, estos tres movimientos contribuyeron a su manera a socavar las bases mismas de la autoridad en la Edad Media, esto es, la monarquía y la Iglesia. Por un lado, el ideal medieval de la unidad de la cristiandad occidental dio paso a la dispersión religiosa, mientras aún se mantuvo el viejo vínculo entre Religión y Orden Político. Pero ahora no había una sola fe sino varias, todas ellas en conflicto y reclamando para sí la exclusividad de la legítima comunión con Dios. Con las controversias teológicas, el viejo orden ecuménico feudal fue sustituido por uno nuevo en el que coexistían diversas unidades políticas confesionales en una permanente conflictividad. Esa conflictividad generó las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

---

2 De los antiguos constructores de catedrales a templarios o benedictinos, de los esenios a los constructores del templo de Jerusalén o las pirámides, hay teorías para todos los gustos. Para una muy útil síntesis en torno a los orígenes ver los trabajos de Emilio Corbiere (Corbière 1998) y Pablo Tesija (2009, 57-92).

Una consecuencia previsible de las guerras de religión fue la pérdida general de la certeza de pertenecer a una comunidad política que gozaba del favor divino. De repente, los hombres se enfrentaban al dilema de servir a un soberano de una confesión completamente diferente a la suya. ¿Cómo podían los protestantes servir a un monarca católico y viceversa? En otras palabras, si había más de una Iglesia, *ergo* no se podía estar seguro de cuál de ellas era la verdadera. Entonces ¿Cómo asegurar la salvación ante tan terrible incertidumbre? Para solucionar el dilema, dos ideas fueron cobrando mayor preponderancia. Ellas no eran del todo novedosas, pero en este contexto adquirieron mayor relevancia. Primero, ¿acaso la legitimidad de un soberano depende de su vínculo particular con Dios o, por el contrario, de su contrato con sus súbditos independientemente de su fe? Y así, ¿Qué era más importante, la estabilidad del Estado o su unidad religiosa? Estos interrogantes pusieron en primer plano a la discusión sobre los fundamentos del orden político y la tolerancia religiosa.

No podemos entender el interés de los masones por las religiones orientales sin tener en cuenta el marco descripto anteriormente. Aquel interés estuvo marcado por dos grandes tendencias. Por un lado, una distinción entre dos niveles de la experiencia religiosa: una religión exterior y ritualista común a todos los seres humanos y una forma interna, intelectual y esotérica, contenida en una literatura que revelaba una sabiduría oculta y solo accesible a una

minoría de iniciados. En segundo lugar, la sabiduría contenida en los textos antiguos era interpretada en el marco de la tradición bíblica y neoplatónica que afirmaba al monoteísmo judeo-cristiano-musulmán (identificado con esa religiosidad moral e interiorizada) como la forma más perfecta de fe.

Por último, desde el siglo XVI se fue delineando (no sin cierta lentitud y de una manera no lineal) una nueva aproximación a los textos antiguos. Tanto las obras profanas de la antigüedad como los textos sagrados fueron sujetos al estudio de los eruditos que desarrollaron los métodos de la crítica textual. Esta nueva aproximación a los textos, los convertía en susceptibles de ser cuestionados o reinterpretados. La autoridad de las escrituras debía, desde ahora, someterse al escrutinio de la razón (Ubierna, 2016, 65-104).

¿Qué decían los masones del *Oriente*?

La *Masonería especulativa* fue hija del clima intelectual que acabamos de describir. El 24 de junio de 1717 cuatro logias masónicas londinenses se reunieron en la posada *El Ganso y la Parrilla* (*The Goose and the Gridiron*) para fundar un organismo en el que varias logias independientes se comprometían a actuar coordinadamente bajo la autoridad de un *Gran Maestre*. De esta manera, nació la *Premier Grand Lodge of England* (la antecesora de la actual *United Grand Lodge of England*). Seis años después, en 1723, esa *Gran Logia* londinense encargó a los pastores protestantes James

Anderson y Jean Théophile Desaguliers[3] la redacción de unas *Constituciones* que serían revisadas en varias oportunidades (con considerables agregados) entre 1738 y 1784. Toda la primera parte de estas *Constituciones* estaba dedicada a narrar la historia de la orden, desde sus orígenes hasta llegar al presente de sus autores.

Más allá de las inconsistencias de este relato fundador, aceptado a veces acríticamente por propios y ajenos, es indudable que 1717 fue el momento del nacimiento de la *Masonería especulativa* moderna tal como la conocemos. Sin embargo, este dato crudo suele hacernos olvidar que la constitución de la *Gran Logia* londinense no fue una creación *ex nihilo*, sino la reorganización (y en buena medida transformación) de un movimiento previo. Al menos desde finales del siglo XVII existieron logias especulativas. Todas ellas se consideraban herederas de una tradición masónica operativa que reclamaba de acuerdo al caso una mayor o menor antigüedad.

Pero ¿Cuán antigua era esa *Masonería* anterior a la formalización de 1717? ¿Dónde podemos ubicar sus orígenes? ¿Qué relación tenían con las logias de masones operativos? Ambos interrogantes han suscitado una cantidad de respuestas que exceden ampliamente los límites de esta introducción. Muchas de las obras que han tratado los "orígenes" masónicos han generado teorías que van desde el más absoluto escepticismo al liso y llano

---

[3] Sobre la fascinante figura de Desaguliers recomendamos el trabajo de Pablo Souza (2021).

disparate.[4] Como guía, podemos afirmar junto con Devrig Mollés (2015) que la "transición" de la *Masonería operativa* medieval a la moderna *Masonería especulativa* no fue un proceso natural, sino que implicó una ruptura, al punto de transformar la institución en algo completamente diferente. Si bien es indudable que hubo una "prehistoria" masónica anterior a 1717, los redactores de las *Constituciones* de 1723 sentaron las bases de numerosos relatos donde coexisten mito, memoria e historia.

El mito fundante de la *Francmasonería* formulado en las *Constituciones* de 1723 tiene sus antecedentes en una tradición que se remontan al menos al siglo XV. No vamos a detenernos en la larga crónica desplegada en ellas. Nos basta con señalar que para Anderson y Desaguliers el pasado masónico se construyó a partir de dos principios: En primer lugar, aunque pretendía ser la historia colectiva, es decir de un conjunto de individuos cultores de un arte (la arquitectura) y una ciencia (la geometría), la historia de la *Masonería* se construyó desde una perspectiva individual, como la narrativa de los grandes hombres del pasado. En efecto, siguiendo un modelo literario bien asentado desde el Humanismo, en el pasado masónico sólo interesaban los grandes héroes civilizadores de la historia clásica y sagrada (Salomón, Nemrod, Hiram Abif, Pitágoras, Euclides y un relativamente largo etcétera). En segundo lugar, ella

[4] No es nuestro propósito hacer otra revisión de las diversas teorías acerca de los orígenes de la masonería especulativa. Al respecto recomendamos apenas tres trabajos significativos (Batham 1990; Porset 2014; Mollès 2015).

equivalía a la historia de la difusión del arte de la construcción -y la geometría como su ciencia base- en su tránsito de *Oriente* a *Occidente*. En ese relato, la historia imitaba el ritual practicado cotidianamente por los masones especulativos. Ese *Oriente* era esencialmente "parabíblico"[5] y se correspondía con la cultura whig y deísta dominante en la Inglaterra del siglo XVIII. En otras palabras, estas historias evocaban las narrativas de la Biblia y les daban un plus simbólico. Por otro lado, comprendía una filosofía de la historia que oponía a la Edad Media como momento de decadencia entre dos eras de esplendor científico y cultural: la Antigüedad clásica y la Modernidad. De acuerdo con las *Constituciones*, Adán podría haber sido el primer masón:

> Nuestro primer padre creado por el Gran Arquitecto del Universo, debió haber tenido las artes liberales, particularmente la geometría, escritas en su corazón (Anderson 1723, 1).

La cautelosa redacción de las *Constituciones* nos deja en claro que esta primera afirmación debía entenderse en términos puramente simbólicos. En efecto, ellas sólo daban a entender que la *Masonería* debía considerarse como coextensiva a la humanidad misma. De hecho, las *Constituciones* no hablan ni de iniciación ni de instituciones sino de artes "escritas en el corazón". La ambigüedad del lenguaje demuestra que Anderson y Desaguliers eran muy

---

[5] Por el término *parabíblico*, entendemos a un relato que evoca o reformula la historia sagrada judeocristiana sin reproducir en particular una historia contenida en ella.

conscientes del carácter mítico de su relato y que esperaban de sus eventuales lectores una interpretación similar.

Luego del diluvio -continúa el relato- los descendientes de los hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet) difundieron el arte real por Mesopotamia, Egipto e Irán. Para las generaciones post-diluvianas, los redactores de las *Constituciones* destacan las tres figuras principales del mito masónico, Salomón el rey de Israel, Hiram el rey de Tiro y Hiram Abif el constructor del templo de Jerusalén. A partir de este punto, el relato de las *Constituciones* traslada la historia masónica del Israel bíblico a la Grecia clásica. Después del diluvio, la Hélade fue la fuente desde la cual se recuperó la arquitectura y se la difundió por *Occidente* y *Oriente*.

A partir de este punto, los redactores de las *Constituciones* sólo se interesaron por desarrollar la historia europea, desplazando rápidamente al *Oriente* de la escena. Si el pueblo de Israel preservó el arte desarrollado antes del diluvio, los grandes geómetras y matemáticos de la Grecia antigua (Pitágoras, Euclides, Arquímedes) fueron sus inmediatos herederos (pp. 19-22). Desde el Hélade el arte pasó a Roma (donde se destacó el arquitecto Vitruvio) y luego de la caída del Imperio se conservó en los reinos medievales, especialmente en las Islas Británicas.

En resumen, desde el punto de vista narrativo, la historia de la Orden masónica es presentada como una gesta de grandes hombres, una *translatio studiorum* de *Oriente* a *Occidente* hasta llegar a las Islas Británicas. El *Oriente* era, de esta manera, el punto de partida ubicado en un pasado ya

fenecido. Éste, en efecto, había sido arrasado por el Islam junto con el *Occidente,* que había sufrido bajo los bárbaros no romanizados. Así lo describen las *Constituciones*:

> Pero cuando los *godos y vándalos*, que nunca fueron conquistados por los romanos, como un diluvio universal, destruyeron el Imperio Romano con furia guerrera y grosera ignorancia, destruyeron por completo muchos de los mejores edificios y arruinaron otros, habiendo escapado unos pocos, como las naciones asiáticas y los africanas cayeron bajo la misma calamidad por la conquista de los *mahometanos*, cuya único gran designio es solamente convertir el mundo por el fuego y la espada en lugar de cultivar las artes y las ciencias (Anderson 1723, 28).

Resulta muy curioso que las invasiones de germanos y musulmanes sean equiparadas al diluvio universal. Para los redactores ambos eventos eran cortes catastróficos en el proceso civilizatorio, constituyendo los momentos fundacionales de la Edad Media, cuando la ciencia y la civilización humanas y, por extensión, la *Masonería*, cayeron en las sombras. Unas páginas más adelante, las *Constituciones* reafirman:

> En breve, requeriría muchos volúmenes grandes para contener los muchos magníficos ejemplos de la gran influencia de la masonería desde la creación, en cada edad, y en cada nación, como fue recolectada por historiadores y viajeros. Pero especialmente en

> aquellas partes del mundo donde los europeos se relacionan y comercian, tales restos de antiguas, grandes curiosas y magníficas columnatas han sido descubiertas por los investigadores que no pueden lamentarse suficientemente de la devastación general de *los godos y mahometanos* (…) (Anderson 1723, 44-45).

En ambos párrafos los redactores anticipaban una concepción casi gibboniana[6] de la historia. La Edad Media en la que los bárbaros (símbolos del oscurantismo medieval católico) y los musulmanes (el *Oriente* corrupto por el Islam fanático) personificaban la decadencia moral e intelectual de la humanidad. Mientras que Europa había recuperado (al menos en parte) los conocimientos perdidos, los *Orientales* mahometanos se distinguían por su fanatismo religioso, al impones su fe a los pueblos conquistados por la violencia. Este prejuicio que pesaba (y aun pesa) sobre el Islam no solo es una injusta generalización, sino que además ignora deliberadamente la misma intolerancia de la civilización cristiana contemporánea. Pero no seamos tan duros con los redactores de las *Constituciones*. Los suyos eran los prejuicios comunes a la mayoría de los europeos educados del siglo XVIII. Su objetivo no era hacer ciencia positiva ni sociología de la religión, sino moralizar sobre el flagelo del

---

[6] Por el célebre historiador británico Edward Gibbon (1737-1794) autor de la monumental obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*.

fanatismo religioso. En suma, si bien no podemos decir que la identificación de los musulmanes con la violencia y el fanatismo era completamente infundada, ella decía más acerca de los miedos y aspiraciones de dos pastores protestantes y masones preocupados por la intolerancia religiosa en su propia época.

En las décadas siguientes el mito de los orígenes orientales de la *Masonería* adquirió variadas formas gracias a un mayor conocimiento de las culturas de la Antigüedad. No obstante, este avance tardó en transformar por completo las nociones masónicas del *Oriente* antiguo que se mantuvieron dentro de la tradición dieciochesca. Algunas teorías desarrolladas por los mismos masones, fueron bastante curiosas. Una revista masónica aseguraba en 1835 que la Orden se había originado en "la llanura de Tartaria" y de allí paso por "India, Persia, Etiopía y Egipto" para llegar a "Occidente". La Orden, continuaba el autor, fue pervertida en su lugar de origen, pero conservada por un reducido grupo de sabios, entre ellos Isis, Thaut (Thot-Hermes) y Zoroastro (Zarcone 2015). Como veremos más adelante, a lo largo del siglo XIX, los casos de masones orientalistas interesados por encontrar una conexión entre la Orden y *Oriente* se irán sumando, en especial en la Europa de entreguerras donde el orientalismo vino a encontrarse en cierto punto con la crisis de los valores occidentales.

En suma, el *Oriente* ocupaba un lugar central en el mito de los orígenes masónicos que se basaba en la idea de un

saber oculto custodiado por una minoría de iniciados. Aquel era el paraíso perdido, un lugar anclado en un pasado remoto y glorioso en el que se forjó una tradición perenne que trascendía las confesiones en esa "religión en la que todos acuerdan". En las páginas que siguen intentaremos rastrear de qué manera y por qué caminos se fue construyendo esa visión "perennialista" del *Oriente*. La visión masónica de aquel se encontraba en consonancia con el esquema histórico dominante en el siglo XVIII. Pero, lejos de ser parte de un discurso orientalista monolítico, los masones veían en el *Oriente* una construcción compleja. La matriz oriental del Arte real se ubicaba en el mundo antediluviano y el Israel bíblico. De allí, se había extendido por todo el mundo y había resurgido en su antiguo esplendor en las Islas Británicas. Si en el pasado el *Oriente* compartió con el resto del mundo el cultivo de las ciencias y las artes, el *Oriente* contemporáneo (dominado por el Islam) era visto desde una perspectiva orientalista, como un lugar de fanatismo y violencia, una suerte de Edad Media geográfica. Curiosamente, en las *Constituciones* de 1723 hay un notable ausente: Hermes Trismegisto, figura epónima de la tradición hermética y componente fundamental de la descripción esotérica de las antiguas religiones orientales que determinó la exaltación masónica del *Oriente*. A él le dedicaremos el próximo capítulo.

Capítulo 1
Egipto y la tradición hermética: Un pasado iniciático para los masones especulativos

Así entonces el hombre es un microcosmos, o un pequeño mundo, porque es un extracto de todas las estrellas y planetas de todo el firmamento, de la tierra y de los elementos; y por eso él es su quintaesencia
Paracelso, *Astronomía Hermética*

Como dijimos en nuestra introducción, en la sección histórica de las *Constituciones* de 1723 Egipto era un eslabón fundamental en la cadena de transmisión del Arte Real. Sus redactores -Anderson y Desaguliers- atribuyeron su llegada a las tierras del Nilo a la generación post diluviana, más precisamente al segundo hijo de Cam, Mizraim. En la tierra de los faraones, decían, la construcción de las pirámides fue el primer monumento de la recuperación del arte de la arquitectura.

A lo largo del siglo XVIII, con la difusión y dispersión de nuevos ritos por Europa y las Américas, Egipto encontró nuevos caminos para incorporarse a la cultura masónica. Para la primera mitad del siglo XVIII ya existían algunas potencias masónicas de orientación alquímica y esotérica que se arrogaban un origen egipcio. En 1784 el ocultista Giuseppe Balsamo, mejor conocido como el Conde

Alejandro de Cagliostro, (1743-1795) había diseñado el Rito de Misraim. En 1838 se constituyó en Francia un Rito de Memphis que tomaba elementos del rito diseñado por Cagliostro. A finales del siglo XIX (más precisamente en 1881) ambos ritos se fundieron y se constituyó el Rito de Memphis-Misraim de inspiración rosacruz, cuyo Gran Maestre fue el mismísimo Giuseppe Garibaldi. A lo largo del siglo siguiente, sociedades masónicas, rosacrucistas, ocultistas y esotéricas de las más variadas formas y colores adoptarán una estética vinculada al antiguo Egipto.

De acuerdo con el manual del Rito Memphis-Misraim de la República Argentina (publicado en las primeras décadas del siglo XX) los misterios que dieron inicio a la masonería pasaron por tres etapas: la antigüedad, el cristianismo y el renacimiento. En la primera etapa, la masonería surgió en la India con el primer hombre, llamado Manú, que enseñó una doctrina basada en un sistema ternario. De allí, la doctrina se transmitió a otros sabios como Zoroastro y Buda. El ritual exclama: "¡Masones de todos los ritos, hombres esclarecidos de todos los países, Indra, Zoroastro y Budha: he aquí vuestros primeros fundadores!" Más tarde, la orden se extendió por el mundo a través de los sacerdotes egipcios: "(…) que transmitieron las ciencias al Egipto, éste a Moisés y a Orfeo. El primero transmitió al pueblo hebreo y el segundo a la Grecia y ésta a Roma". Y agrega el manual:

> Estos Misterios, conservados por la tradición, se unieron, para adquirir mayor brillantez e

importancia a la religión y a los Misterios de los sacerdotes egipcios. Las pruebas que se exigían para ser iniciado en los de Isis y Osiris terribles, complicados y célebres; los pocos que salían ilesos de las pruebas físicas y tenían el suficiente valor para soportar las morales se igualaban a los Sacerdotes y gozaban de las ventajas que pueden proporcionar la virtud y la ciencia (*Rito Memphis y Misraim*, 51).

Este relato es una interesante reelaboración de la *Translatio Studiorum* de *Oriente* a *Occidente* que ya vimos en las *Constituciones* de 1723. El relato continúa señalando que los misterios pudieron haberse perdido si no fuera por el rey Salomón quien -en una notable y grotesca pirueta cronológica- recupera el arte perdido por egipcios y helenos:

> Los Misterios degeneraron en Egipto y Grecia; Pitágoras y sus discípulos fueron perseguidos, y la refulgente luz de la ciencia estuvo a punto de extinguirse, cuando Salomón tuvo la idea de hacer revivir los Misterios de la iniciación primitiva importada del Egipto por Moisés, el gran legislador del pueblo hebreo(*Rito Memphis y Misraim*, 52).

La masonería moderna, concluye el ritual, se restableció en *Occidente* gracias a los cruzados:

> (…) a su vuelta de Palestina, y que recibieron la iniciación y estudiaron los misterios tradicionales en el Asia, en donde eran conservados por el corto número de cristianos que allí se contaban, no siendo extraño que los nuevos iniciados hubiesen adoptado, al par que el lenguaje simbólico de los primeros, el proyecto moral de la reconstrucción del templo de Jerusalén, aspiración constante de los hebreos, con los cuales fraternizaron, y que tomaron el nombre de Masones libres, en oposición al oficio vulgar de albañiles, que en aquella época era sólo practicado por esclavos (*Rito Memphis y Misraim*, 53).

En estas citas encontramos todos los ingredientes del guiso del esoterismo masónico. La transmisión de una filosofía tradicional, a través del tiempo (con algunas inconsistencias de cronología) y el espacio hasta llegar a los masones operativos, y de ellos a los especulativos modernos. El punto de inicio puede variar, pero en casi todos los casos se encuentran en algún lugar del *Oriente* antiguo, en este caso la India.

Un ritual de los altos grados del Rito Memphis publicado en Canadá en 1889 ofrece una versión sensiblemente diferente. En este caso, no se refiere a la India, sino que hace una extensa relación del origen del Rito que se remontaba a la época de las pirámides. Este relato -en rigor de verdad- reproduce *verbatim* las palabras de Albert Mackey (1869, p. 59 y ss), que en su *Léxico de la*

Francmasonería cristalizó el relato que une a la moderna francmasonería con el antiguo sacerdocio egipcio por una larga cadena de sociedades iniciáticas. En la entrada al término "Egipto" Mackey hace una muy imaginativa e indocumentada descripción de los rituales ancestrales de los sacerdotes egipcios (sospechosamente similares a los ritos de iniciación masónica y caracterizados como un viaje ultraterreno) que se realizaban, de acuerdo con él, al cobijo de las pirámides. Los tres grados asociados a tres tipos de misterios –Isis, Osiris y Serapis- se vinculaban a la mitología egipcia. En este momento el lector podría preguntarse ¿Estamos acaso ante un fabulador? Reducir a Mackey a ese papel sería no hacerle justicia. Por el contrario, su proyección del ritual masónico en los supuestos misterios de las pirámides fue un esfuerzo imaginativo pero de ninguna manera caprichoso. De hecho, en el nexo entre ambos fenómenos juega un papel fundamental el arquetipo del héroe que desciende a los infiernos y emerge renovado.

Esta fascinación masónica por el Egipto antiguo y sus "misterios" que apenas hemos esbozado no fue un fenómeno nuevo. Las descripciones de Mackey combinaban una relectura distorsionada de los descubrimientos arqueológicos en Egipto con una tradición literaria que se remontaba al menos tres siglos antes, cuando la Europa del Renacimiento redescubrió la civilización del Nilo. Ese redescubrimiento vino de la mano de las descripciones hechas por los primeros viajeros

europeos y de la relectura de la literatura clásica. En lo que queda del capítulo delinearemos los caminos que siguió Egipto para incorporarse a la historia de la *Masonería* de *Occidente*.

Hermes Trismegisto

La fascinación europea por Egipto –lo que Barbara De Poli (2019) llamó "Egiptosofía" (*Egyptosophy*)- se había alimentado del intenso trabajo de los eruditos occidentales que, desde la expedición napoleónica a Egipto a principios del siglo XIX, habían descubierto y estudiado sus monumentos. Pero esa fascinación tenía de hecho una historia anterior, que se inició entre los siglos XV y XVIII. Entre esos siglos llegó a las bibliotecas europeas un cúmulo de obras de corte esotérico que reclamaban una gran antigüedad. Entre todas esas obras se destacaban aquellas atribuidas a Hermes Trismegisto (del griego Τρισμέγιστος "el tres veces mayor") personaje mítico surgido de la asimilación del dios griego Hermes y el egipcio Thot.

Es imposible saber si este Hermes fue una figura histórica o si reunía en un solo nombre el recuerdo de dos o más personajes. Algunos escritores árabes de la Edad Media distinguían hasta tres personajes diferentes con el mismo nombre y similares atributos que habían vivido en distintos momentos históricos (Van Bladel 2009). Un personaje que pudo haber inspirado parcialmente la leyenda de Hermes fue el reconocido polímata egipcio Imhotep (asociado

durante el período helenístico al dios griego Asclepios) que vivió en el siglo XXVII a.d.n.e y que fue el arquitecto de la pirámide escalonada de Sakkara, construida por orden del faraón de la tercera dinastía Djozer.

Cualquiera sea el caso, a Hermes se le atribuyó un extenso conjunto de escritos de corte filosófico y esotérico (Festugiére 2019, Fowden 1993). Estas obras, aunque durante la Edad Media y la temprana Modernidad se les atribuyó una gran antigüedad, habían sido el producto del sincretismo cultural del Egipto ptolemaico y romano. En efecto, las obras que pertenecen a la tradición hermética fueron el producto de muchos escritores distintos que impregnaban sus obras de un tono egipcio, pero con una clara impronta filosófica neoplatónica. Y si bien las obras herméticas tienen algunas ideas que pueden remontarse al período faraónico tardío, resulta muy difícil encontrar una continuidad clara. En tal sentido, el padre A. J. Festugiére (2019), una de las mayores autoridades sobre el hermetismo, ha señalado que la relación de las ideas herméticas con las fórmulas mágicas contenidas en el famoso *Libro de los Muertos* parece muy tenue en el mejor de los casos. Otro ejemplo, lo constituyen las doctrinas astrológicas. La astrología es asociada a la tradición hermética y se le atribuye una antigüedad que se remonta a la época de las pirámides (siglos XVII y XXVI a.d.n.e.). Y si bien el Egipto faraónico desarrolló una muy sofisticada astronomía, no fue hasta la incorporación de las doctrinas astrológicas mesopotámicas a finales del período faraónico

tardío (siglos VII y VI a.d.n.e.) que la astrología como disciplina empezó a desarrollarse en Egipto, y ésta no alcanzó un desarrollo pleno hasta el período helenístico (siglos III y I a.d.n.e.). En suma, a pesar de los esfuerzos de aquellos que proponen que la literatura hermética representa una sabiduría de una gran antigüedad, queda sobradamente probado que fue un producto relativamente tardío de una cultura marcada por el sincretismo y la innovación.

Todo el universo de obras atribuidas a Hermes puede dividirse en dos grandes grupos. Primero, nos encontramos con el *Corpus Hermeticum* propiamente dicho, constituido por alrededor de dieciocho tratados de tipo teológico y filosófico. Este primer conjunto, es el menos extenso pero el más prestigioso y mejor conocido. Entre las obras de este conjunto se destacan el *Discurso perfecto* o *Asclepios*, el *Poimandres*, y las *Definiciones de Hermes a Asclepio* entre otros. La mayoría de ellas están compuestas en forma de diálogo en los que Hermes suele ser el maestro. Cabe destacar que el lenguaje de estas obras es extremadamente abstracto y complejo. Ellas revelan al hombre el conocimiento de los orígenes, las propiedades naturales y morales de lo divino y el camino a su propia salvación a través de la gnosis.

A pesar del tono unitario, el *Corpus Hermeticum* no tiene unidad doctrinal. De hecho, podemos encontrar numerosas contradicciones de un texto a otro. Esta falta de conexión no ha sido, sin embargo, un obstáculo para que

se les atribuya una gran autoridad. Además, algunas de las enseñanzas son demasiado vagas o incompatibles entre sí (como por ejemplo la tensión que hay entre inmanencia y trascendencia divina o la que existe entre las cosmogonías de tipo monista y las de tipo dualista). Algunos eruditos han querido explicar tales discrepancias afirmando que los textos pertenecían a distintos momentos de una enseñanza organizada en grados. Así, cada doctrina era parte de una secuencia de formación en una suerte de enseñanza iniciática. Aunque esta interpretación no es en absoluto imposible, resulta muy poco probable y la mejor solución a las inconsistencias debe buscarse en la pluralidad de voces que existía en los textos.

En segundo lugar, encontramos una multitud de obras breves de carácter "técnico". Se las llama de tal manera porque no se dedican a cuestiones estrictamente filosóficas ni metafísicas sino a la enseñanza de artes concretas. Entre las mejor conocidas se encuentran la *Tabla Esmeralda*, el *Libro de Hermes Trismegisto*, diversos manuales astrológicos, mágicos, las Ciránides y otros lapidarios (obras que describen las gemas, sus características y sus propiedades curativas). Estas obras (por lo general breves) abarcan los más diversos temas: alquimia, magia, astrología, medicina, características y usos de las gemas, botánica y un largo etcétera. Este conjunto, comprende un número mucho más amplio de obras, es menos conocido y ha sido atribuido a un "hermetismo popular" que vulgarizaba las enseñanzas sofisticadas de los textos filosóficos (Festugiére

2019). No obstante, esa distinción entre un hermetismo "culto" de filósofos, y uno "popular" de magos y astrólogos resulta a todas luces artificial. Ambos conjuntos circulaban entre los mismos círculos letrados y formaban parte de un mismo sistema ritual (Fowden, 1993).

Sabemos muy poco de quiénes escribieron o leyeron estos textos. Sólo podemos afirmar que vivieron en Egipto en los primeros siglos de nuestra era y que fueron más o menos contemporáneos de los primeros cristianos. No existen indicaciones claras de si formaban sociedades o no, o si realizaban ceremonias colectivas de algún tipo. Para el siglo IV d.n.e. esos primeros hermetistas parecen haber entrado en decadencia, pero su literatura los sobrevivió. De hecho, las obras herméticas tuvieron cierta aceptación en círculos filosóficos neoplatónicos y cristianos gnósticos. Las numerosas citas de los textos herméticos en autores neoplatónicos como Porfirio y Jámblico así como su presencia en biblioteca de Nag Hammadi dan testimonio del interés que esas obras suscitaron en los más diversos públicos.

Durante toda la antigüedad, las obras herméticas (en particular las de corte técnico) gozaron de una gran popularidad. La confección de horóscopos, tratados alquímicos, fórmulas mágicas y las más variadas prácticas adivinatorias siguieron siendo parte de la cultura cotidiana tanto de las clases altas como del pueblo llano, a pesar de la insistente condena de los moralistas cristianos. Durante los siglos finales de la Antigüedad y los primeros de la

Edad Media, la Iglesia tuvo un muy relativo poder de fuego para accionar contra prácticas arraigadas en una sociedad superficialmente cristianizada. Así, las obras de astrología no sólo se difundieron por la cuenca del Mediterráneo, sino que también viajaron hacia el Este, hasta el Irán y la India donde los filósofos hindúes y zoroastrianos las tuvieron en gran estima.

Ahora bien, ¿cuáles eran las doctrinas contenidas en la literatura hermética? Responder este interrogante no es fácil. Por un lado, porque no existe un acuerdo acerca de cuáles son los textos que representan genuinamente la tradición hermética original (si es que hubo algo así como una "ortodoxia" hermética). Por lo general, muchos textos considerados parte de la tradición hermética no nombran siquiera a Hermes, mientras que otros que lo nombran están lejos de ser parte de esa tradición. Por otro lado, y como ya dijimos, incluso aquellos textos que pertenecen indudablemente a la tradición hermética no son del todo coherentes en sus doctrinas. En efecto, no parece que hubiera existido una "ortodoxia" para los herméticos, entendida como un conjunto sistemático de ideas y prácticas excluyentes y coherentemente formulado. De hecho, la tradición hermética no era, ni aspiraba a ser, un conjunto de ideas sistematizado y coherente. Más bien era una tradición general elaborada a lo largo de los años por muy diversas personas. Esa vocación por sistematizar una doctrina habla más de nuestras necesidades contemporáneas de formular doctrinas absolutas y

coherentes que de la visión del mundo intelectual que tenían los antiguos.

Ya dijimos que los textos considerados "técnicos" se limitaban a enseñar artes prácticas (astrología, magia, alquimia, etc.) y hacían poca referencia a temas de carácter filosófico. Los textos de tipo filosófico, por su parte, presentan algunos temas comunes que nos permiten hacer un panorama general, aunque muy esquemático y simplificador. El punto de partida de la filosofía hermética es el concepto de la *simpatía* (del gr. συμπάθεια) que rige el funcionamiento del cosmos. Este término, podía relacionarse vagamente al concepto egipcio de *Maat* (la deidad que personificaba orden cósmico) aunque una asociación directa resulta muy forzada. De acuerdo con los textos herméticos, todos los fenómenos de la naturaleza se encontraban interconectados por energías que operaban por el principio de la atracción de los semejantes. Este principio es el que generó el interés de los herméticos por la astrología, la alquimia y la magia. En efecto, la astrología depende en buena medida de este principio en tanto la acción de las estrellas sobre los individuos solo puede verificarse si existe una energía ordenadora que une todas las cosas tanto en el mundo sublunar como en el supralunar. Así, la doctrina hermética postulaba una correlación entre el macrocosmos del universo y el microcosmos humano. Los poderes creadores y benéficos de la divinidad fluyen a través de los reinos inteligibles y sensibles hacia el sol, que es el demiurgo alrededor del cual

giran las ocho esferas de las estrellas fijas y los planetas hasta llegar a la tierra. Algo similar sucedía con la magia, que presupone la operación en el mundo natural de entidades invisibles pero conscientes. De estas esferas dependen los demonios, y de los demonios el hombre que es a su vez un microcosmos. Así, para la tradición hermética todo es parte de Dios (panteísmo) que es inmanente y a la vez trascendente.

En este esquema ¿Cuál es el lugar del hombre? ¿Es apenas un juguete del destino y de fuerzas más allá de su control? ¿Hay algún espacio para el libre albedrío? Aunque los polemistas cristianos dirigieron sus críticas en esa dirección, los herméticos estaban lejos del pesimismo antropológico que postula la predestinación. Para ellos, la misión del ser humano era liberar la chispa divina del mundo material. Esto se lograba a través de la progresión personal hacia la *gnosis*. Para los herméticos había dos tipos de conocimiento, la ciencia (ἐπιστήμη) que apuntaba al conocimiento de los fenómenos naturales a través de la razón y la experimentación, y la *gnosis* (γνῶσις)o iluminación que era una forma de conocimiento superior (aunque siempre vagamente definido a partir de premisas incomprobables) derivado del entendimiento intuitivo y la contemplación de realidades trascendentes. Para los hermetistas (y gnósticos en general) no se trataba de dos tipos antagónicos de conocimiento, sino de una progresión en la que la *gnosis* es la meta última de la ciencia.

¿Qué es en concreto la *gnosis*? ¿Cómo se la alcanza? La contemplación de la divinidad por parte del ser humano es, en cierto sentido, un proceso de dos vías. No sólo el ser humano desea conocer a la divinidad, sino que ella también desea ser conocida por aquel. Con este fin, ella confiere al iniciado algo de su propia energía. Este camino es en parte individual, pero necesita de la práctica colectiva o la intervención de un instructor espiritual que guie al iniciado en su camino.La iniciación hermética es, entonces, una interacción, entre el ser humano y la divinidad; y sólo captando la genuina reciprocidad de esta experiencia podemos apreciar el núcleo profundamente gnóstico del hermetismo.

En este punto cabe un interrogante ¿Por qué una divinidad trascendente desearía ser conocida por seres limitados y sujetos al mundo material? La respuesta de los herméticos era que el ser humano está animado por una chispa divina y, por lo tanto, él mismo es de alguna manera un dios. En tal sentido, concluían que el proceso iniciático buscaba generar en el individuo la conciencia de esta realidad y generar el proceso de liberación de esa chispa, atrapada en el cuerpo. En última instancia, la iniciación gnóstica implicaba un cambio en la subjetividad, simbolizado en el motivo de la muerte y la resurrección.

Desconocemos el tipo de ritos iniciáticos practicados por los herméticos. Como vimos, algunos rituales masónicos (como el Rito Memphis-Misraim) o grupos ocultistas los asocian a las pirámides o describen extrañas ceremonias

con reminiscencias al arte egipcio antiguo (Freke y Gandy 1997). Todo eso pertenece al reino de la imaginación y nada vamos a decir el respecto. No obstante, podemos hacer algunas observaciones generales de la concepción iniciática que se puede apreciar en los textos herméticos. El proceso iniciático hermético se dividía en dos fases. La primera enfatizaba el alcance del autoconocimiento, la segunda el conocimiento de la realidad trascendente de la divinidad. Por lo tanto, la iniciación hermética no se concebía como una forma o un símbolo, o algo sobre lo que uno simplemente aprende en libros, sino que constituía una experiencia emotiva. Esa experiencia real era un camino que llevaba al *renacimiento* (Παλιγγενεσία) del iniciado. En otras palabras, el objetivo último de las enseñanzas herméticas era la regeneración que proporcionaba la conciencia de la unidad con todo el universo. Esa conciencia podía ser definida como el despertar de una conciencia universal o la iluminación del individuo que renacía como un sujeto nuevo.

Este proceso gnoseológico-iniciático se lograba a través de técnicas prácticas, entre las que se destacan la alquimia, la astrología y la magia. En el pensamiento de los herméticos la doctrina del destino jugaba un papel fundamental. Para éstos existía un vínculo entre el destino y el movimiento de los entes del mundo supralunar (las estrellas y los planetas). Las energías que emanaban de los cuerpos celestes influían en el mundo sublunar, impactando en el destino de los hombres. Por su parte, la alquimia no sólo se ocupaba de la

transformación de los metales comunes en metales preciosos. Esta alquimia vulgar era simplemente el primer paso a una forma superior de alquimia que implicaba la transformación del sujeto. Dicha transformación se materializaba en la liberación del alma a través de un descenso (una catarsis, del griego κάθαρσις) y posterior ascenso. El renacimiento de la iniciación hermética no implicaba la repetición del nacimiento físico, sino su negación en tanto era la entrada en un nuevo plano de existencia.

El cuerpo terrenal de los seres humanos estaba formado por el círculo del zodíaco y sujeto al poder del destino. La mayoría de los astrólogos sostuvieron que el control del destino sobre el cuerpo era inquebrantable y los herméticos estaban de acuerdo en que era imposible oponerse directamente al destino. A diferencia de la magia que postulaba la eficacia de las fórmulas puramente mecánicas para sortear las limitaciones de la naturaleza, los herméticos sostenían que el destino debía ser superado a partir de la observación metódica de los astros. A partir de ella, era posible encontrar el momento apropiado en el que el elemento divino, es decir su alma, podría ser liberado de su prisión corporal. Así, se libraba del control del destino y ascendía por las esferas planetarias, despojándose de diferentes vicios en cada etapa de su recorrido. Esta liberación del destino y la naturaleza material era lo que los herméticos consideraron como el verdadero "renacimiento".

Durante la Edad Media los textos herméticos experimentaron distintos devenires en *Oriente* y *Occidente*. En los Reinos Bárbaros y el Imperio Carolingio la cultura cristiana letrada se hizo casi exclusivamente monástica, dando poco espacio a prácticas condenadas por la Iglesia. Esto no quiere decir que las ideas y prácticas esotéricas hayan desaparecido por completo. Pero su circulación fue muy limitada. En *Oriente*, Bizancio y el Islam, la historia fue diferente. En ambas sociedades existió una cultura letrada sofisticada y laica que daba lugar a ideas y prácticas que escapaban del control de las autoridades religiosas. En especial en la sociedad islámica las obras de Hermes Trismegisto tuvieron un auge aun mayor que el experimentado en los siglos finales de la Antigüedad. Las prácticas esotéricas fueron relativamente aceptadas por los musulmanes que, salvo algunos pocos rigoristas, las incorporaron a su vida cotidiana.

En las escuelas de traductores de Bagdad fundadas por los Califas Abasidas; musulmanes, cristianos nestorianos y paganos trabajaron codo a codo en la traducción de obras griegas al siríaco y al árabe. Entre las obras preferidas de ese movimiento de traducción se encontraban las de Hermes. De hecho, muchos textos herméticos cuyos originales griegos se perdieron se conservaron en traducciones árabes. A través de estas traducciones, Hermes fue conocido en Al-Ándalus y de allí, a partir del siglo XII gracias a la escuela de traductores de Toledo, se tradujo al latín y circuló por la Europa medieval.

Merecen un párrafo aparte el aporte que hicieron a la conservación de la tradición hermética los últimos paganos del Cercano Oriente, los Sabeos de la ciudad de Harrán (la antigua Carrae romana, hoy en el sudeste de Turquía). Aunque sus orígenes se encuentran envueltos en el misterio y poco sabemos de sus doctrinas, parece que los sabeos practicaban una forma de politeísmo que mezclaba astrología, alquimia y magia impregnadas de ideas filosóficas neoplatónicas. ¿Quiénes eran estos Sabeos? Poco podemos decir de ellos. De hecho, conocemos tres grupos diferentes que tenían ese nombre y los especialistas no se ponen de acuerdo acerca de si conviene considerarlos a los tres como parte del mismo conjunto o si se trata de sectas diferentes. El primer grupo lo constituyen los sabeos mencionados en el Corán (Sura 5: 71), donde se los incluye junto a judíos y cristianos entre los pueblos del libro. Estos sabeos yemeníes habrían sido monoteístas y veneraban al profeta Idris que era asociado al Enoch bíblico. El segundo grupo está constituido por los modernos mandeos del sur de Iraq (practicantes de una religión monoteísta con elementos sincréticos del cristianismo, el judaísmo, el zoroastrismo y el gnosticismo) que también suelen utilizar ese nombre para designarse a sí mismos. El tercer grupo era el de los propios sabeos de Harrán. La relación entre los tres grupos no es clara y parece poco probable que todos ellos pertenezcan al mismo conjunto. Cualquiera sea el caso, los sabeos de Harrán parecen haber tenido un gran interés por la literatura hermética y pudieron haber ocupado un papel

importante en la traducción de textos herméticos griegos al árabe. Aunque no existe ninguna traducción árabe de obras herméticas que se atribuya a un sabeo, conocemos las obras de dos grandes intelectuales que se destacaron en las matemáticas. El primero fue Thabit ibn Qurra (826-901 d.n.e.) que fue un prestigioso matemático, médico y astrónomo que desarrolló su actividad en la *Casa de la sabiduría* (*Bayt Al-Hikma*)[7] de Bagdad. El segundo fue su colega una generación menor Al-Batani (858-929 d.n.e.) que desarrolló su actividad en Harrán, Antioquía y Bagdad. Al-Batani fue célebre por calcular con exactitud la duración del año solar.

Hermes Llega a Occidente

Aunque algunos elementos de la tradición hermética fueron conocidos en Europa durante la Edad Media no fue hasta el siglo XV que los textos herméticos empezaron a circular entre los humanistas europeos. El interés por dichos textos nunca había decaído por completo en Bizancio donde circularon en su lengua original. A partir del siglo XII cuando los contactos entre latinos y bizantinos se intensificaron, muchos manuscritos griegos llegaron a las bibliotecas europeas. En los monasterios católicos se desarrolló una intensa actividad de traducción de libros de muy diversa índole. Se destacaban aquellos

[7]*Bayt Al-Hikma*, el célebre centro educativo (mal llamada Universidad) y biblioteca fundado por El Califa Harún Al-Rashid en el siglo VIII d.n.e.

dedicados a la teología, la filosofía natural y lógica. Otros, en cambio, circularon en menor medida, entre ellos los de tipo esotérico. En cierta medida, la cultura monástica de los siglos XII y XIII anticipó la explosión intelectual de los siglos siguientes. Si bien los intelectuales renacentistas creían haber roto con ese pasado monástico (y en muchos aspectos lo habían hecho), tenían para con él importantes deudas intelectuales.

No existen pruebas concluyentes para afirmar que los masones operativos medievales hayan leído los textos herméticos, y mucho menos que hayan aplicado las enseñanzas contenidas en ellos para sus construcciones.[8] No obstante, es indudable que en las catedrales góticas hay un simbolismo geométrico con una evidente dimensión metafísica.[9]

Entre los siglos XIV y XV la crisis terminal del Imperio Bizantino (reducido a poco más que los alrededores de Constantinopla) generó una corriente migratoria de intelectuales griegos hacia Europa Occidental. Estos intelectuales llevaron con ellos muchos manuscritos que alimentaron las bibliotecas europeas, principalmente italianas. Entre esos intelectuales, merecen una nota particular dos. Primero, el filósofo platónico Jorge

---

8 Por ejemplo, las afirmaciones excesivas acerca de un vínculo entre doctrinas herméticas y arquitectura de Wirth (1909), Fulcanelli (1926) y Bonvicini (1989) son de imposible comprobación.

9 Al respecto ver los trabajos de Titus Burckhardt (1958), Pablo Tesija (2007) y Nigel Hiscock (2016).

Gemisto Pletón (1355-1452), que enseñó en Florencia durante su temporaria estadía en Italia, y que fue de gran influencia en el movimiento humanista de esa ciudad. También merece una mención especial Basilio Besarión (1403-1472) quien, a diferencia de Pletón, se instaló definitivamente en Italia donde abogó con escaso éxito por la unión de las Iglesias Bizantina y Latina. Gracias a su vocación dialoguista (que algunos bizantinos tacharon de traición) Besarión alcanzó la dignidad de cardenal en la curia romana. Ambos escritores entraron en contacto con los humanistas occidentales, en especial con el célebre filósofo alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) - un precursor de los estudios de la Cábala y el hermetismo- a quien se le deben algunos de los primeros comentarios del Asclepios (D'Amico, 2016).

La instalación de estos y otros intelectuales griegos en Italia fue la condición que posibilitó la difusión de la literatura hermética por toda Europa. En 1460 Cosme de Medici encargó al humanista Marsilio Ficino la traducción de un manuscrito adquirido en Grecia que contenía textos herméticos. A partir de ese momento, la popularidad de aquellos libros no hizo más que aumentar, influyendo en las grandes figuras del esoterismo occidental como Paracelso, John Dee, Piccodella Mirandola, Cornelio Agrippa, y Giordano Bruno (Yates 1991). Los humanistas habían convertido a Hermes en un contemporáneo de Moisés y en la fuente última de la antigua teología (*Prisca Theologia),* una tradición filosófica pagana que no sólo no

contradecía la revelación bíblica, sino que de hecho concurría con ella. Ambas revelaciones confluían en una forma cristianizada de neoplatonismo. Así, se conciliaba razón y fe en una suerte de tradición originaria en la que todas las teologías del mundo conocido coincidían.

El prestigio de los textos herméticos como depósito de una sabiduría inmemorial no duró mucho más que un par de centurias. En 1614 el filólogo francés Isaac Casaubon probó, a partir del estudio de la lengua de los textos herméticos, que éstos no eran tan antiguos como hasta el momento se había creído. En efecto, el griego en el que estaban escritas las obras de Hermes coincidía con la *koiné* de la era cristiana y no con la lengua más arcaica en la que se expresaba Homero. Entonces, concluía el autor, los textos herméticos habían sido escritos a finales de la Antigüedad. Curiosamente, el interés primario de Casaubon, un protestante, era polemizar con la cronología de profetas paganos propuesta por su rival católico, el cardenal romano César Baronio. Para refutarlo, Casaubon sostuvo que los textos herméticos debían fecharse entre los siglos II y III d.n.e., por lo que difícilmente podían, como sostenía Baronio, haber profetizado a Cristo.

El juicio de Casaubon no fue un golpe inmediato al prestigio de los textos herméticos que mantuvieron su popularidad en los círculos filosóficos europeos. Sin embargo, durante los siglos XVIII y XIX el creciente racionalismo y la imposición del método científico relegaron a los textos herméticos a círculos esotéricos

marginales hasta que en el siglo XX serían recuperados por los historiadores de la religión o por los estudios tradicionalistas. Como veremos más adelante, la crisis de la modernidad dará nuevo aire a estos textos.

Pero Hermes Trismegisto no fue la única manera en que Egipto fue imaginado por los círculos humanistas europeos. Dos fenómenos independientes merecen nuestra atención en tanto impactaron en la posterior *Masonería especulativa*: el movimiento rosacruz y los primeros intentos de desciframiento de los jeroglíficos egipcios. Entre 1614 y 1615 se publicaron en Cassel y Frankfurt (la actual Alemania) dos folletos anónimos que llamaban a la reforma universal y a la unión de todos los sabios europeos en una República de las letras que fomentara la concordia universal. La llamada provenía de una supuesta sociedad secreta llamada los rosacruces. Esos folletos, titulados la *Fama fraternitatis* y la *Confessio fraternitatis* contaban además la historia de la fundación de aquella sociedad secreta. El primero de ellos contaba la leyenda de los viajes y educación de un personaje mitológico designado por las siglas padre C.R. o C.R.C. luego conocido como Christian Rosencreutz. Ambos manifiestos suscitaron un verdadero frenesí entre los círculos ocultistas europeos que llevó a que en 1616 se publicara un libro más extenso, conocido como *Las bodas alquímicas de Christian Rosencreutz* donde se revela más de esta sociedad secreta de sabios. Los tres textos son anónimos, pero es comúnmente aceptado que al menos el último de ellos fue escrito por el teólogo alemán

Johannes Valentinus Andreae (1586-1654). Ellos fueron la base de un verdadero furor por contactarse con la supuesta sociedad de los Rosacruces. La existencia efectiva de una sociedad Rosacruz en el siglo XVII ha sido descartada por la mayoría de los historiadores serios y no vamos a detenernos acerca de este movimiento. Nos basta con rescatar que, paradójicamente, Egipto ocupaba un lugar relativamente marginal en la mitología rosacruz. De acuerdo con el relato de sus viajes, Christian Rosencreutz: "no permaneció allí (en Egipto) mucho tiempo, solo lo necesario para registrar mejor las plantas y los animales" (Yates 2000, 290). No obstante, la influencia de los textos atribuidos a esa sociedad fue determinante en el desarrollo de la *Masonería especulativa*. En efecto, el interés por la fraternidad que se suscitó entre varios filósofos europeos inspiró el surgimiento de sociedades de tipo secreto, filosóficas e iniciáticas. Como ha demostrado Francis Yates (2000, 256 y ss), en los primeros documentos que testimonian la existencia de una *pre-masonería* especulativa datan de las décadas de 1630 y 1640. En muchos de ellos, masones y rosacruces aparecen estrechamente relacionados. Yates pone reparos al afirmar una relación directa, pero arriesga la hipótesis de que en la Inglaterra isabelina y de los Estuardo se gestó un cierto clima intelectual que permitió la proliferación de sociedades esotéricas entre las que se desarrolló más tarde la *Masonería*.

El segundo fenómeno relevante en este recorrido es la obra del célebre jesuita alemán Athanasius Kircher (1602-

1680). Su obra *Œdipus Ægypptiacus* (1652) fue uno de los primeros intentos realizados en Europa Occidental por traducir los jeroglíficos egipcios. Para Kircher, la antigua escritura de los faraones encerraba las verdades divinas ocultas que anticipaban las enseñanzas de los textos herméticos griegos. Hermes, sostenía este autor, había sido contemporáneo de Abraham y los símbolos egipcios eran, siempre desde la creencia de Kircher, ideogramas que representaban nociones teológicas presentes en el *Corpus Hermeticum*. A partir de citas tomadas de los textos traducidos por Ficino, Kircher afirmaba que Hermes no sólo fue un filósofo que había desvelado las verdades ocultas del universo, sino que además fue el inventor de la escritura jeroglífica, a la que había grabado en piedras para asegurar su posteridad. Obviamente, las ideas de Kircher acerca de la funcionalidad y contenidos de los jeroglíficos eran por completo erradas, pero ejercieron una influencia significativa en la percepción de la cultura egipcia hasta el desciframiento de la piedra de Rosetta en las primeras décadas del siglo XIX.

En resumen, la circulación de las obras de Hermes Trismegisto en el particular clima intelectual del humanismo, junto con la proliferación de formas de asociación esotérico-iniciáticas durante la post-Reforma constituyó el caldo de cultivo sobre el cual se fue formando la *Masonería especulativa*. El proceso fue lento y de ninguna manera lineal y sus detalles nos son en buena medida desconocidos. Ahora toca interrogarnos en torno a

la manera en que las ideas del *Oriente* esotérico formulado por los humanistas de los siglos XV y XVI penetraron en la *Masonería*. Nuevamente, nos encontramos con un panorama complejo en el que la información nos llega en cuentagotas. En el próximo apartado intentaremos reconstruir esa historia.

Los masones operativos y el hermetismo

Ya mencionamos que las *Constituciones* de 1723 atribuían a la *Masonería* una antigüedad mítica que se remontaba a los orígenes mismos de la humanidad. Más allá de esos orígenes míticos, los masones especulativos del siglo XVIII se sintieron herederos directos de los masones operativos de la Edad Media. Esa convicción de la existencia de una continuidad natural derivó en una voluntad por recopilar documentos que la validaran. Entre los siglos XVIII y XIX (y aún en el XX) historiadores masónicos hurgaron en bibliotecas a lo largo de Europa con la esperanza de hallar testimonios de los antiguos masones operativos. Más allá de referencias dispersas en crónicas o documentos legales, la inmensa mayoría de los testimonios relativos a los antiguos constructores eran sus estatutos y reglamentos internos. Estos documentos abrían una ventana a su vida cotidiana pero rara vez daban la oportunidad de conocer su historia.

La *Masonería operativa* que se desarrolló entre los siglos XII y XVI fue muy heterogénea. A nivel local, los constructores tenían sus propias costumbres y tradiciones,

y éstas variaban extraordinariamente de un lugar a otro. Esta gran variabilidad regional se refleja en las enormes diferencias entre los pocos documentos producidos por los masones continentales y sus colegas de las Islas Británicas. Muchos de los estatutos de constructores europeos continentales se limitan a temas exclusivamente prácticos de la regulación del oficio. Los estatutos de Bolonia (1248), los estatutos de Eduardo III (1356), los estatutos de Ratisbona (1459), las ordenanzas de Turgau (1462) y las de Estrasburgo (1464) son los ejemplos más conocidos. Todos ellos tienen en común un tono esencialmente regulatorio. A veces se limitan a enunciar normas de etiqueta y poco aportan acerca de los rituales, las ideas y las doctrinas de estos constructores operativos.

Pero los masones especulativos de los siglos XVIII y XIX se inspiraron en otro conjunto de documentos (distinto a los ya mencionados) que además de las típicas regulaciones del oficio habían incorporado leyendas históricas que dotaban al Arte de la construcción de cierto aire de honorabilidad en un tiempo de tensiones sociales. Esta documentación provenía exclusivamente de las Islas Británicas y se había originado a más tardar a comienzos del siglo XV. La historia de cómo se generaron estos documentos empieza un par de siglos antes cuando las corporaciones de oficios (gremios) empezaban a desarrollarse en torno a las fraternidades parroquiales en las ciudades inglesas. Estas fraternidades tenían un sentido religioso y a la vez social. Funcionaban como asociaciones

de socorros mutuos para los miembros de un oficio y a la vez como lugar de sociabilidad cotidiana y de desarrollo de la devoción. Por supuesto, tenían sus propios rituales y ceremonias, pero ellas eran de naturaleza exclusivamente católica: la celebración de misas y procesiones en las fiestas patronales del santo asociado al oficio. No puede descartarse que durante sus reuniones periódicas se celebraran rituales de aceptación de nuevos miembros o "paraliturgias" propias de cada oficio, pero sus descripciones (si las hubo) no han llegado a nosotros.

Estas fraternidades-gremios fueron el contexto de producción de los conocidos *Old Charges* o *Antiguas Constituciones* que los masones especulativos recopilaron en la búsqueda de un pasado insigne. Estas *Antiguas Constituciones* están contenidas en varios manuscritos y de una u otra manera fueron parte de un proceso continuo de reescritura y ampliación de la misma tradición que se extendió del siglo XV al XVII.

Como es bien sabido, el más antiguo de todos (al menos que se haya conservado) es el *Poema Regio* (generalmente datado alrededor del año 1390 pero seguramente es de las primeras décadas del siglo XV). El *Poema Regio* era un "manual de etiqueta" para el uso de los miembros del oficioque incluía regulaciones prácticas. Pero lo que hace al *Poema Regio* diferente a otros documentos de la misma época es la breve sección dedicada a la historia de los orígenes del oficio, desde Euclides hasta el primer rey de Inglaterra Æthelstan (siglo X) (Prescott 2014). Según la

muy breve descripción del *Poema Regio*, Euclides fundó el oficio de la *Masonería* y la ciencia de la Geometría en Egipto desde donde se expandió a todo el mundo.

El casi contemporáneo *Manuscrito Cooke* (fechado en 1410) retoma y expande la leyenda del origen del oficio, agregando a la leyenda de Euclides varias referencias bíblicas. Para construir su historia, el autor compiló información extraída no sólo de la Biblia sino también de obras bien conocidas de las bibliotecas medievales como Beda el Venerable, Isidoro de Sevilla, Pseudo-Metodio y Ranulfo de Higden.

El *Manuscrito Cooke* confiere a la *Masonería operativa* un origen *parabíblico*. El conocimiento en ciencias adquirido por los descendientes de Adán fue grabado antes del diluvio en dos grandes columnas, una de ladrillo y la otra de Mármol. Generaciones más tarde, Pitágoras y Hermes encontraron ambas columnas, las leyeron y rescataron con ellas la ciencia perdida. Por misteriosa que pueda parecer, esta leyenda no era una idea original del *Manuscrito Cooke*. De hecho, el autor la tomó en parte del *Polycronicón* de del monje benedictino del siglo XIV Ranulfo de Higden quien a su vez extrajo la referencia de Isidoro de Sevilla y Beda el venerable. En otras palabras, la leyenda masónica, tal como aparece en el *Manuscrito Cooke* es el resultado del "corte y pegue" del editor del manuscrito tomando extractos de diversos autores.

Existe una laguna temporal de casi dos siglos entre estos primeros testimonios y los próximos documentos. No

vamos a detenernos a analizar las razones que puedan explicar esta laguna, nos basta con notar que a partir del siglo XVI los manuscritos que contienen las *Antiguas Constituciones* se hacen cada vez más elaborados en sus detalles y al mismo tiempo que van perdiendo su impronta católica. El *Manuscrito Grand Lodge 1* (fechado en 1583) reproduce y amplía la leyenda, al mismo tiempo que la purga de cualquier referencia a las obras de la tradición católica mencionadas por el *Manuscrito Cooke*.[10] Pero, en lo esencial, el autor del *Manuscrito Grand Lodge 1*se mantiene dentro de los límites de la tradición iniciada por aquel. El *Manuscrito Watson* (fechado en 1687 pero que tal vez refleje tradiciones al menos un siglo anteriores) y el *Manuscrito Iñigo Jones* (de 1607), desarrollan una historia similar en lo esencial. La gran novedad de este último es, no obstante, la sustancial expansión de la leyenda de Hermes:

> El Gran Hermes (llamado Trismegisto, o tres veces grande), siendo a la vez rey, sacerdote y filósofo, (en Egipto) encontró una de ellas [i.e. las piedras de los hijos de Lamec]. Vivió en el año del mundo dos mil y setenta y seis, en el reino de Nino, y algunos piensan que era nieto de Cush, quien era, a la vez, nieto de Noé. Él (Hermes) fue el primero que abandonó la astrología para comenzar a admirar las otras maravillas de la naturaleza. El probó que había un Dios, creador de todas las cosas, dividió el día en

[10]Algo natural ya que el manuscrito es el fruto de la mano de un escriba protestante.

> doce horas. Se piensa que también fue el primero que dividió el zodíaco en doce signos. Él era de Osiris rey de Egipto y se dice que había inventado la escritura ordinaria y los jeroglíficos, la primera ley de los egipcios y diversas ciencias que enseñó a los hombres.

La expansión de la leyenda de Hermes en el *Manuscrito Iñigo Jones* demuestra claramente el grado de penetración de la tradición hermética en los círculos masónicos. Su inscripción en la Crónica universal, su papel de sacerdote, rey y filósofo, fundador del monoteísmo y la astronomía, así como creador de la escritura sagrada egipcia son parte de información presente en escritores anteriores. Por cierto, dicha tradición había penetrado en la Inglaterra isabelina a través de Giordano Bruno y allí influyeron en grandes filósofos esotéricos como John Dee y Robert Fludd. Bajo los Estuardo, la difusión de formas asociativas esotéricas se proyectó a las viejas cofradías de constructores quienes encontraron en la leyenda de Hermes una herramienta útil para conferir antigüedad y prestigio a su movimiento.

Pero, para el siglo XVIII el interés por la tradición hermética se había limitado progresivamente a reducidos círculos esotéricos. Un ejemplo tardío del interés masónico por Hermes es la novela de Andrew Ramsay *Los viajes de Ciro* publicada en francés en 1729. Dejaremos el análisis de esta fascinante novela para el capítulo siguiente. Por ahora nos basta con mencionar que, para Ramsay, las doctrinas

de Hermes y los sacerdotes egipcios estaban impregnadas de un monoteísmo primigenio del que derivaban todas las demás religiones.

También debemos recordar que Egipto ocupó un lugar privilegiado en la célebre ópera masónica de Wolfgang A. Mozart y Emmanuel Schikaneder *La flauta mágica.* Aunque existe poca o nula influencia de las doctrinas herméticas en esa opera fundamental para los masones especulativos, los autores se hicieron eco de la fascinación por aquella. En su argumento, los sacerdotes egipcios y su sumo sacerdote (paradójicamente llamado Sarastro, un nombre de connotaciones persas) son los virtuosos protagonistas junto con el príncipe egipcio Tamino (Macpherson 2007).

Pero más allá de este interés artístico, la atención por la religión egipcia se transformó a la luz de los nuevos descubrimientos de la arqueología y la filología. Como es bien sabido, Jean-François Champolion descifró la piedra de Rosetta y abrió el camino para la traducción de los jeroglíficos egipcios. De ahí en más, los avances en la investigación sobre la literatura egipcia antigua desnudaron la distancia que había entre las ideas contenidas en los textos de época de los faraones y las de los libros herméticos. En consecuencia, una vez que fueron despojados de esa aura de antigüedad, éstos perdieron lo poco que le quedaba de su viejo prestigio.

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX el interés por los textos herméticos renació de la mano del esoterismo victoriano. Este resurgimiento fue en parte

posible gracias a la aparición de ediciones académicas del *Corpus Hermeticum*. Dichas ediciones, más cuidadas y mejor fundamentadas que las viejas obras humanistas, hicieron accesibles los textos a un público más amplio. Además, debemos tener en cuenta que el auge del ocultismo y la teosofía en la Europa decimonónica habilitó un público nuevo (constituido por aficionados educados) para el hermetismo.

La fundadora de la Teosofía, la reconocida escritora de opaca carrera Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) y su corte de espiritualistas catalizó ese interés en la doctrina teosófica. La Teosofía mezclaba con asombrosa liviandad doctrinas orientales de los más diversos orígenes (hinduismo, budismo, neoplatonismo, gnosticismo, Cábala, ocultismo, todo sazonado con un lenguaje pseudocientífico) en una suerte de pastiche esotérico y ocultista. No sorprende pues que uno de los supuestos guías espirituales, "maestros de la sabiduría antigua" de Madame Blavatsky, llevara el nombre de Serapis. Poco hubo de nuevo en este revival *Egiptosofista*, que repetía y vulgarizaba los viejos clichés ocultistas. Sin embargo, la teosofía y su fascinación mística basada en una mezcla de elementos heterogéneos destinados a representar una síntesis como "verdad absoluta" tuvo un inmenso impacto en el neo-espiritualismo occidental. A lo largo del siglo XX el esoterismo vulgar tomará diversos caminos en los que se sigue entremezclando las más diversas doctrinas.

Dentro de este interés contexto neo-esotérico por Egipto, cabe mencionar al menos brevemente a la figura del ocultista francés Gérard Encausse (1865-1916), conocido como Papus, que fue el fundador de la *Orden Masónica Martinista*. Las ideas de Papus acerca de Egipto y el hermetismo eran muy similares a otros pastiches esotéricos circulantes en la miríada de sociedades y sectas ocultistas que pululaban por la Europa de fines del siglo XIX. En efecto, la *Orden Martinista* mezclaba elementos del tradicionalismo judeocristiano, el esoterismo y el gnosticismo dentro de la *Masonería* egipcia del Rito Memphis y Misraim, del que el mismo Papus fue Gran Maestre para Francia. Papus y sus seguidores daban a la *Masonería* de corte egipcio un tono conservador y nostálgico de los secretos de una antigüedad idealizada. Como veremos en el capítulo siguiente, no fue directamente en el hermetismo sino en la Cábala donde el martinismo adquirió la mayor parte de las herramientas conceptuales para desarrollar sus doctrinas.

Capítulo 2
La Cábala, del esoterismo renacentista a los jóvenes turcos

El propósito del nacimiento es aprender.
El propósito de aprender es alcanzar lo Divino.
El propósito de alcanzar lo Divino
es mantener la resistencia de quien aprende
con la alegría de aprender
Abraham Abulafia

Egipto fue nuestra primera escala en este recorrido iniciático de *Oriente* a *Occidente*. Pero si atendemos al desarrollo de la leyenda masónica, las tierras del Nilo no fueron la única fuente de inspiración de la que los masones especulativos abrevaron. En cambio, fue en el antiguo Israel donde encontraron antecedentes más convenientes para dotarse de un pasado respetable. El Israel bíblico, aunque formaba parte del *Oriente* antiguo, no tenía el carácter exótico y heterodoxo del Egipto de los faraones. Al contrario, era parte de la muy ortodoxa historia de salvación judeocristiana y, como tal, daba una dignidad que no se aseguraba con los misterios paganos. Tampoco faltaban allí sociedades supuestamente iniciáticas (los esenios) o referencias al arte de la construcción: Noé y el arca, la historia de la Torre de Babel, Salomón y la construcción del Templo de Jerusalén aportaban herramientas simbólicas muy útiles para velar y transmitir sus enseñanzas. En especial, se destacaba la leyenda de la

construcción del templo que sirvió a los primeros masones especulativos como un punto de partida para la elaboración de su mitología.

La historia hirámica se encuentra por primera vez completamente formulada en el libelo *Masonry Dissected* escrito por el masón Samuel Pritchard y publicado en 1730. Luego, la revisión de las *Constituciones* de 1723 hecha por el mismo Anderson en 1738 (pp. 12-14) se refiere brevemente a ella. Esta leyenda -junto con el rito del grado de Maestro Masón- evolucionó de muy variadas maneras a lo largo del siglo XVIII. De hecho, existen muchas versiones de ella, todas más o menos coincidentes en el cuadro general, pero con significativas diferencias en los detalles (Snoek 2003; 2014). En el siglo XIX esta leyenda será la base de los 33 grados del rito de mayor difusión en la *Masonería* actual: el *Rito Escocés Antiguo y Aceptado*.

El otro gran modelo masónico asociado a Israel es la leyenda noáquica. En las *Constituciones* de 1723 se afirma que Noé y sus hijos conservaron la antigua ciencia anterior al diluvio y la transmitieron a su descendencia:

> Noé y sus tres hijos, Jafet, Sem y Cam, todos verdaderos masones, trajeron consigo después del diluvio las tradiciones y artes de los antediluvianos y las comunicaron ampliamente a su creciente descendencia" (Anderson 1723, 3).

La revisión de las *Constituciones* que el mismo Anderson hizo en 1738 amplía la narrativa de 1723:

> Después del diluvio, Noé y sus tres hijos, habiendo preservado el conocimiento de las artes y las ciencias, lo comunicaron a su creciente descendencia, quienes eran todos de un solo idioma y habla. Y aconteció que mientras viajaban desde el Este (las llanuras del Monte Ararat, donde descansaba el Arca) hacia el Oeste, encontraron una llanura en la tierra de Shinar, y habitaron allí juntos como noáquidas, o Hijos de Noé (Anderson, 1738, 4).

Dejemos de lado la caprichosa geografía de la cita que ubica la tierra de Sinar al Oeste del Monte Ararat. Sólo notemos que la leyenda de Noé y los noáquidas ocupó también un papel significativo en el desarrollo del grado de Maestro Masón. El *Manuscrito Graham* fechado en 1726 ofrece la primera versión de la leyenda de los tres hijos de Noé y del hallazgo de su tumba. Esta leyenda resulta similar en varios puntos a la leyenda de Hiram misma (Mackley 2023, 515-17). Aunque en algún momento constituyó una alternativa a aquella en el desarrollo del tercer grado, la leyenda Noáquica no llegó a cristalizar como la historia del grado.

Por último, la historia de la torre de Babel también ocupó un lugar relativamente importante en el período formativo de la *Masonería especulativa*. En el *Manuscrito Cooke* del siglo XV se atribuye el momento fundacional de la *Masonería* a la construcción de la torre de Babel. Su origen se debe al rey asirio Nemrod que desarrolló y difundió el arte de la construcción. La leyenda se repitió en las *Constituciones*

antiguas y parece que se transformó en parte de la leyenda masónica operativa. Las *Constituciones* de 1723 se hacen eco de esa misma leyenda ubicando la difusión de la *Masonería* no tanto en Egipto como en Asiria donde "los magos y caldeos" la habrían cultivado.[11]

Como vimos en la introducción, tanto las antiguas *Constituciones* de los masones operativos, como las de los especulativos de 1723 elaboraron sus narrativas a partir de las tradiciones cristianas medievales (las primeras) y esotéricas (las segundas). Nada en ellas nos permiten suponer un linaje directo con aquel pasado remoto. Por el contrario, la narrativa del origen bíblico (o parabíblico) de la *Masonería* se fundaba en lecturas bien conocidas y no hay datos que sugieran independencia alguna.

Por último, y más allá de esta asociación con estos tres episodios bíblicos ya mencionados, hay una cuarta asociación con el antiguo Israel que nos interesa en este punto, esto es, el de los supuestos conocimientos antiguos de la Cábala. Como veremos, incorporación de la Cábala a la cultura masónica estaba íntimamente relacionada al desarrollo de la leyenda hirámica.

---

[11] Desde la antigüedad clásica y hasta bien entrado el siglo XIX astrólogos caldeos y magos zoroastrianos eran confundidos en la literatura. No fue hasta los estudios modernos de la religión babilónica y del zoroastrismo persa que se los reconoció como realidades diferentes.

¿Qué es la cábala?

La palabra Cábala es la versión castellanizada del término hebreo קבלה (transliterado *Qabbalah*) que a su vez proviene de la raíz verbal hebrea *QBL* que denota la acción de recibir o aceptar. En efecto, la Cábala es entendida como aquello que ha sido transmitido desde tiempos inmemoriales y podría traducirse con cierta liberalidad como “tradición”. Por esta razón, los cabalistas siempre reclamaron para su disciplina (de la misma manera que la *Torá*) una gran antigüedad, que se remontaría al mismísimo Moisés. Sin embargo, la realidad es diferente. Ya veremos, que la Cábala en tanto disciplina fue relativamente tardía, puesto que no terminó de formalizarse hasta los siglos XII y XIII d.n.e. entre las comunidades judías del sur de Francia y noreste de España. No obstante, muchos elementos particulares de la Cábala pueden rastrearse varios siglos antes, a la mística de las letras desarrollada a finales de la Antigüedad.

Es bien sabido que, en la Edad Antigua, los juegos simbólicos con los números y las palabras eran muy comunes. Tanto el alfabeto semítico en el que se escriben el hebreo y el arameo, como el alfabeto griego (que deriva del primero) conceden un valor numérico a las letras. En efecto, en ambos sistemas cada letra equivale a un número, por ejemplo, la letra hebreo-aramea *aleph* (א) es el número uno, la *beth* (ב) es el dos y así sucesivamente pasando por unidades, decenas y centenas. De la misma manera, la letra griega alfa (α) es uno, la beta (β) el dos y así sucesivamente.

Obviamente, los alfabetos hebreo-arameo y griego no son exactamente coincidentes. El alfabeto griego tiene 24 letras que representan tanto consonantes como vocales,[12] mientras que el alfabeto hebreo-arameo tiene 22 letras y es casi exclusivamente consonántico. Por lógica, los valores numéricos no son por completo equivalentes, aunque sí muy similares.

No obstante estas diferencias, tanto en círculos esotéricos helenísticos como semíticos (tanto paganos como judíos y cristianos) la isopsefía, la gematría y la numerología (todas ellas técnicas de interpretación de nombres y palabras a partir de sus valores numéricos) eran usadas para desvelar los significados ocultos de la naturaleza. La mística de las letras pre-cabalística de finales de la antigüedad se basaba en el principio por el cual el alfabeto había sido diseñado por Dios mismo y que aquel había sido una herramienta en el proceso creador. En otras palabras, las letras del alfabeto y los números no eran convenciones humanas sino parte del designio divino. La doctrina cabalística partía del mismo principio, pero refinó las técnicas antiguas.

En este punto es necesario hacer una aclaración. Usamos el término *místico* y *misticismo* de una manera un poco anacrónica. En efecto, ambos son conceptos relativamente

12 En la época arcaica existían cuatro letras adicionales que desaparecieron del alfabeto clásico: la *qoppa* (ϙ), la *sampi* (ϡ), la *stigma* (ϛ) y la *digamma* (ϝ). Si bien en el período clásico estas letras no se usaban para la escritura cotidiana, permanecieron en los sistemas de numeración

modernos acuñados por los eruditos europeos para designar (a veces de una manera peyorativa) aquellas experiencias emocionales de lo trascendente, en particular en la cultura cristiana. La palabra fue adoptada del término griego clásico μυστήριον, "misterio" que designa un rito secreto y, por asociación, todo aquello implicado en él. A fines de la Antigüedad, el término se proyectó al vocabulario cristiano como sinónimo de la liturgia eucarística. A partir del siglo XIX los historiadores y teólogos usaron místico y misticismo para describir a los ascetas de las más diversas culturas (cristianos, judíos, musulmanes, pero también hindúes y budistas) y sus experiencias extáticas.

Desde ese momento, los estudiosos interpretaron la Cábala (así como las doctrinas sufíes que veremos más adelante) como un equivalente de la mística cristiana, y eso constituye hasta cierto punto, una generalización que oscurece su comprensión. Las doctrinas esotéricas de la Cábala pueden incluir experiencias místicas, aunque no son necesariamente su núcleo central. No obstante, en honor a la inteligibilidad (o por mera comodidad) mantenemos el adjetivo "místico" para definir el tipo de experiencias que comprendías las prácticas de los cabalistas (así como lo haremos más adelante con los sufíes).

La Cábala puede ser definida como un sistema de interpretación místico del texto sagrado por medio de diversas técnicas utilizadas para interpretar su sentido esotérico. La Cábala no tiene una única doctrina coherente

y estructurada. Por el contrario, existe una multitud de escuelas cabalísticas con enseñanzas diferentes y-en algunos casos-hasta enfrentadas. Existe una Cábala judía de la que derivaron una Cábala cristiana y una islámica. Las próximas páginas las dedicaremos a describir brevemente los caminos por los que la Cábala (especialmente la cristiana) forjó parte del simbolismo masónico.

Los orígenes de la cábala

Para comprender cuál es la lógica del sistema cabalístico y por qué captó la imaginación de los masones debemos remontarnos primero al judaísmo del segundo templo, cuando se desarrolló el misticismo judío. Éste se asentaba en la interpretación de dos secciones del Antiguo Testamento. La primera está conformada por los relatos dedicados a la creación del mundo en el libro Génesis, capítulos 1 y 2. La segunda la constituyen los capítulos 1 y 10 del libro del profeta Ezequiel, donde se describe la visión que tuvo el profeta del carro divino (*Merkabá*).

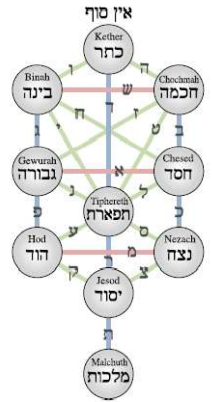
El misticismo judío de finales de la antigüedad giró en torno a estos dos pasajes. El lector/intérprete partía de una lectura literal (*peshat*) del texto sagrado para luego pasar a su lectura exegética (*derash*) que expandía y comentaba los diferentes sentidos del texto. Los primeros comentarios dedicados a la lectura de los pasajes dedicados a la descripción del acto de creación del mundo expandían la narrativa bíblica aclarando párrafos oscuros o señalando sus significados ocultos. Estos tratados combinaban la

exégesis bíblica con enseñanzas esotéricas, cosmología y magia.

Entre los varios y diversos tratados de esoterismo judío de finales de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media se destaca el *Libro de la Creación* (*Séfer Yezira*), un breve tratado cosmológico que describe el proceso creador de Dios a través de las letras del alfabeto y los números. La fecha de composición del tratado es incierta. El *Libro de la Creación* ya era conocido en el siglo X d.n.e. y se lo consideraba un texto muy antiguo. Entre los especialistas contemporáneos, las opiniones en torno al lugar y la fecha de composición son muy variables. Algunos ubican a su autor en palestina, mientras que otros prefieren ubicarlo en Babilonia o incluso en Egipto. Por su parte, las fechas oscilan entre los siglos II a.d.n.e. y IX d.n.e. Con un rango tan amplio, resulta imposible describir un contexto de escritura específico.

Más allá de las incertidumbres acerca de su momento y lugar de composición, el interés del *Libro de la Creación* radica en su doctrina del proceso creador. Hagamos una descripción muy esquemática e incompleta de su contenido. Su punto de partida es que el acto de creación se deriva de la palabra divina. Así, a partir del principio ordenador del mundo en la palabra de Dios, existía una *armonía universal* estructurada en tres capas de existencia: el cosmos, el tiempo y el hombre. Cada letra, o grupo de letras, se encarga de un aspecto de cada capa. A partir del principio creador absoluto, inmutable e infinito (*ein sōph*)

emanan los diez poderes o esferas de la realidad (*sefirot*). Las *sefirot* corresponden a los diez números y se asocian a los atributos o emanaciones a partir de los cuales el infinito se revela. Las 22 letras del alfabeto hebreo vinculan cada emanación desde la más alta (*kéter*) hasta el mundo material propiamente dicho (*malkut*). Estas letras, divididas en tres "madres" (*alef, mim, shin*), siete dobles[13] (*beth, gamal, daleth, kaf, pe, rish, taw*) asociados a los siete planetas o los días de la creación, y doce simples (*he, waw, zayin, het, tet, yod, lámed, nunsámej, áyin, dsáde, qof*) asociadas a los meses del año o a los signos del zodíaco. Las permutaciones entre los 32 caminos permiten encontrar los secretos de la creación del macrocosmos (el universo) y el microcosmos (el ser humano). Este sistema se grafica en el diagrama cabalístico conocido como el *árbol de la vida* (ʾIlān Ḥayyim).



El árbol de la vida

De esta somera e incompleta descripción podemos notar que la doctrina contenida en el *Séfer Yezira* tenía muchos puntos de contacto con la cosmología hermética y no resultaba del todo incoherente combinar ambas tradiciones. En los siglos centrales de la Edad Media los místicos y esoteristas judíos empezaron a generar una copiosa literatura basada en el comentario de pasajes específicos de la Biblia, en especial la *Merkabá*. Así se fueron desarrollando varios círculos místicos en relativo

[13] Porque tienen un doble sonido uno duro y otro aspirado.

contacto unos con otros. Algunos de esos círculos (residente en el noreste de España y sur de Francia) produjeron *El libro de la Claridad (Séfer ha-Bahir)* un breve tratado midráshico[14] que describe el proceso creador a través de 10 poderes llamados *enunciaciones* (*ma᾽amarot*) similares a las 10 *sefirot*. Esta obra fuertemente influida por el gnosticismo fue compuesta en algún momento del siglo XII d.n.e. y es considerada por muchos como el puntapié inicial de la Cábala (Scholem et al. 2019).

Para el siglo XIII d.n.e. el estudio de la Cábala ya se había extendido por toda Provenza y el Este de España donde había varios círculos esotéricos bajo la autoridad de prestigiosos rabinos. Para el siglo XVI la Cábala se había extendido por todo el mundo mediterráneo. Entre los cabalistas medievales más famosos se destacan los españoles Abraham Abulafia (1240-1291d.n.e.) y Moisés de León (1240-1305d.n.e.), autor del *Zóhar*.

Además del *Tanaj* y el *Talmud,* el *Zóhar* es una de las obras centrales de la literatura religiosa judía. La historia de su composición y circulación es muy compleja y no es nuestro objetivo detallarla. El mismo Moisés de León la atribuyó al gran rabino galileo Simeón bar Yohai (que vivió en el siglo II d.n.e.). Sin embargo, el consenso académico la considera como el resultado de la pluma del cabalista español y de sus seguidores. En lo esencial, el *Zóhar* es un compendio de

[14] Es decir un método de exégesis judío analizando el sentido literal y místico de las escrituras.

midrashim (tratados exegéticos) dividido en tres partes y atribuido a figuras prominentes del judaísmo rabínico.

Gracias al prestigio del *Zóhar*, para los siglos XIV y XV la influencia de la Cábala se había extendido por todo el mundo judío. Entre los principales estudiosos de la Cábala de principios de la modernidad debemos mencionar quien probablemente sea el mayor cabalista de su tiempo, el palestino Isaac Luria (1534-1572 d.n.e.). La naturaleza esotérica y mística de los cabalistas podría haber levantado sospechas de rabinos más conservadores, celosos de las prácticas esotéricas. No obstante, el secretismo y el tradicionalismo literario de los cabalistas los libraron de cualquier acusación de herejía.

Los cabalistas cristianos del renacimiento

No pasó mucho tiempo para que los mismos cristianos mostraran interés por la cábala judía. De hecho, ya en el siglo XIV aparecieron las primeras referencias a la Cábala entre ellos. En un principio ese interés derivaba de una voluntad principalmente propagandística. Nicolás de Cusa, por ejemplo, propuso el estudio de la Cábala como una estrategia evangelizadora dirigida hacia los judíos. Otro apologista cristiano, Egidio de Viterbo (1469–1532 d.n.e.) consideraba a la Cábala como parte de la *Prisca Theologia* que incluía al *Corpus Hermeticum* y planteó indagar en la versión aramea cristiana de la Biblia (conocida como *Peshitta*) los misterios de la creación divina.

Pero el uso que hicieron los humanistas cristianos de los métodos cabalísticos fue diferente al que dominaba entre los rabinos judíos. Mientras que para estos últimos la Cábala era una manera de acceder a los misterios de la creación, para los primeros, ella era un elemento dentro del engranaje de una más amplia mística cristiana.

Como en el caso de la tradición hermética, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola fueron figuras determinantes en la apropiación cristiana de la Cábala judía. En especial, éste último apeló a ella para formular algunas de sus 900 tesis. Pico abordó los textos cabalísticos a los que reconocía como una antigua tradición esotérica, conservada por los judíos, cuyo centro devino el mensaje cristiano. Su discípulo Johannes Reuchlin (1455-1522) escribió en 1516 *De Arte kabbalistica* un manual que interpretaba la Cábala desde su muy particular perspectiva cristiana. Para ambos autores, el misterio de las palabras y las letras, llevaba al conocimiento último del verdadero nombre de Dios que otorgaba poderes mágicos.

A diferencia de la especulación judía en torno a la creación, los cabalistas cristianos se interesaron primariamente por el significado oculto de las palabras y las letras a partir de la numerología. Este arte era posible para los cristianos gracias al redescubrimiento del alfabeto hebreo-arameo. Al mismo tiempo, la versión latina de la Biblia (la *Vulgata*) se transformaba en una traducción más con el único valor de ser la versión canónica aceptada por la Iglesia católica romana. Las traducciones a las lenguas vulgares, como la

alemana de Gutenberg o la versión King James inglesa, se apoyarían (para el Antiguo Testamento) en el texto hebreo y en el griego (para el Nuevo Testamento).

De esta manera, la Cábala se incorporó al mismo elenco de artes esotéricas que incluían el hermetismo y la alquimia. De hecho, el término "Cábala" terminó por significar casi un sinónimo de cualquier práctica mágica antigua y exótica, tal como se usa hoy en el español del Río de la Plata. Como sucedió con los textos herméticos, los humanistas europeos adoptaron la Cábala como otro testimonio de la *Prisca Theologia* a la que aspiraban a descubrir. Ella atrajo la atención de intelectuales de los más diversos orígenes. Desde filólogos como Athanasius Kircher hasta filósofos como Giordano Bruno o alquimistas como Paracelso, Robert Fludd y John Dee integraron la Cábala al arsenal de conocimientos esotéricos junto al neoplatonismo hermético, la magia y la astrología. Pero como sucedió con éstos últimos, en la medida que avanzaba el siglo XVIII y los avances científicos, el interés por la Cábala se fue reduciendo (fuera de los círculos rabínicos) a una minoría dentro de un nicho constituido por entusiastas del esoterismo. Cuando los masones especulativos retomaron esa tradición, no fue en función del desarrollo de conocimientos esotéricos sino de la elaboración de un legendario asociado a la "palabra perdida".

Los francmasones y la Cábala en el siglo XVIII

Una Cábala cristianizada, neoplatónica, equiparada a la magia y desjudaizada fue la que confluyó con el desarrollo de la leyenda masónica (Dan 2007,66-67). A lo largo del siglo XVIII, las logias masónicas especulativas aceptaron judíos (como consecuencia de los principios tolerantes enunciados en las *Constituciones* de 1723). Esta incorporación generó el primer espacio institucional de integración social entre judíos y cristianos, anticipando la emancipación legal efectivizada por primera vez en Francia en 1792 (Van Pelt 2014).

La atribución de sentidos místicos a ciertas palabras, así como las técnicas de reordenamiento de sus letras para generar nuevos sentidos fue aquello que los masones especulativos creyeron heredar de los cabalistas. Ni los estatutos de los masones operativos ni las *Constituciones* de 1723 atribuyeron un papel significativo a la Cábala. Pero existen muchos indicios del interés de los masones de los siglos XVII y XVIII por las letras hebreas y de su vocación por desentrañar sus significados misteriosos. En el siglo XVII, el folclorista Robert Kirk asociaba a las palabras de reconocimiento masónico a los misterios cabalísticos, pero sin precisar de qué tipo de relación se trataba (Stevenson 2014, 133-34). La primera referencia más o menos extensa a la Cábala en un texto relacionado con la *Masonería* proviene de un libelo masónico publicado en 1731, titulado *A defence of Masonry*. Su autor anónimo remontaba las enseñanzas de la orden a los antiguos misterios: desde los

pitagóricos pasando por los esenios hasta llegar a los druidas. En ese derrotero mencionaba también a los cabalistas. Respecto a ellos, decía que la *Masonería* tuvo su origen "en el *Este*, un país siempre famoso por la enseñanza simbólica apoyada en el secreto, llamados jeroglíficos" (219). Luego hacer una enumeración de sociedades secretas que anticipan a los francmasones, el autor afirmaba:

> Los Cabalistas, otra secta, trabajan en ceremonias ocultas y misteriosas […] Dividen su conocimiento en operativo y especulativo, David y Salomón, dicen, fueron exquisitamente habilidosos en él, y nadie presumió de ponerlo por escrito […] la perfección de su arte consistía en lo que el disector[15] llama su escritura, u el ordenamiento de una manera particular de las letras de una palabra (*A defence of Masonry*, 221).

La combinación de diversas tradiciones esotéricas (egipcia, griega, hebrea, babilonia, celta) puede parecer al lector moderno como el indicio de la falta de criterio de un anticuario entusiasta pero poco metódico. Ciertamente esto es así, pero para nuestro interés es un indicio del tipo de lecturas desde la que los masones especulativos construyeron su memoria. En otras palabras, la enumeración de naciones asociadas al conocimiento esotérico los instalaba en una tradición que podía rastrearse

---

[15] El disector se refiere al autor de *La masonería diseccionada*, obra publicada por Samuel Pritchard en 1730 como una publicación de los secretos masónicos.

hasta los humanistas de los siglos previos. Unos años antes, en 1726 un libelo de exposición de los misterios masónicos titulado *El gran misterio abierto* (*The Grand Mystery Laid Open*) aseguraba que los signos y palabras de los masones eran "cabalísticos" (*Cabbalistical*), es decir, secretos. Estos pocos ejemplos resultan en exceso escuetos y ninguno de los textos citados va más allá de la sucinta mención de la Cábala. Por el contrario, sus autores parecen muy poco interesados (o conscientes) de las técnicas esotéricas asociadas ella, más allá de una superficial vinculación con el valor mágico u oculto de las palabras.

Sin embargo, los usos cabalísticos de las palabras tuvieron su punto de acceso a la *Masonería* en el desarrollo del grado de maestro y, en especial, con el desarrollo de los "altos grados". La leyenda de Hiram Abif, que mencionamos al principio del capítulo sirve como un interesante ejemplo de la apropiación masónica de la Cábala. Como es bien sabido, esta leyenda es fundamental en el sistema masónico al menos desde 1730. A grandes rasgos, narra el asesinato del constructor del templo de Jerusalén (Hiram Abif) y la consiguiente búsqueda de la "palabra perdida" por parte de los masones. En su *Masonry Dissected,* Pritchard no sólo narró por primera vez con cierto detalle la leyenda, sino que también confirió un lugar de privilegio a la búsqueda de la palabra perdida. El relato de la pérdida de la palabra del maestro después de la muerte de Hiram Abif y su subsecuente recuperación puede interpretarse, como ha sostenido Jan A.M. Snoek (2003), como un eco de la

búsqueda cabalística de la correcta pronunciación el nombre divino, el tetragrama YHWH. En tal sentido, el desarrollo de la ceremonia del tercer grado masónico encuentra su modelo en las prácticas esotéricas asociadas al valor performativo de la palabra divina.

Otro hito importante en la introducción de la Cábala en la filosofía masónica del siglo XVIII fue el masón y esoterista hispano francés Martines de Pasqually (1727-1774). Este misterioso personaje fundó un rito masónico esotérico llamado los *Elús Cohen*, en el que integraba el ritual católico y los ritos mágicos del ocultismo humanista del siglo XVI. Esta orden de corte esotérico fue la encargada de popularizar la magia y la Cábala entre los masones franceses y fue de una gran influencia en el revivalismo ocultista francés en el siglo siguiente. de hecho, las doctrinas de Pasqually inspirarán a personajes tan dispares del esoterismo masónico como Papus o Eliphas Levi (McKintosh, 2011).

En suma, de la misma manera que había sucedido con la tradición hermética y con el Tarot, durante el siglo XVIII los masones especulativos adoptaron las doctrinas de los cabalistas cristianos del renacimiento y desarrollaron una verdadera fascinación por las técnicas hermenéuticas que desvelaban el poder oculto de la palabra. La idea de una *Prisca Theologia* contenida en las antiguas tradiciones religiosas de *Oriente* (en este caso el antiguo Israel) se proyectaba a las técnicas esotéricas elaboradas por los rabinos medievales. Por otro lado, el surgimiento y

desarrollo del ritual del grado de *Maestro Masón* y de la leyenda hirámica que le dio inicio no puede comprenderse sin atender a la apropiación de la Cábala por parte de los masones especulativos. Los inicios se encuentran a ambos lados del mar del norte, pero será en el siglo siguiente cuando la relación se haga más estrecha en el continente.

Masonería, Cábala y esoterismo en los siglos XIX y XX.

En los siglos XIX y XX la leyenda hirámica será el centro de toda una especulación acerca del nexo entre *Masonería* especulativa y Cábala. Por supuesto, la Cábala formaba parte del combo perennialista más amplio que se vinculaba con la alquimia, la magia, la astrología y el hermetismo. Como ya dijimos, muchas de las figuras del esoterismo y ocultismo del siglo XIX, mencionadas en el capítulo anterior, se interesaron también por la Cábala. En este punto, merecen mención tres figuras resonantes del ocultismo decimonónico. Todas ellas hicieron sus propias interpretaciones de la Cábala, basadas en lecturas mayormente erróneas de aficionados sin entrenamiento en lenguas orientales.

El primero es el mago, ocultista y masón francés Alphonse Louis Constant, que escribió bajo el pseudónimo de Eliphas Levi (1810-1875). Levi, hacía una muy imaginativa interpretación de la Cábala a partir de la relación con la magia y el ocultismo (Levi, 1894). En su búsqueda de las raíces mágicas de la mística de las palabras, intentó

establecer una conexión entre la cábala y los rituales masónicos que dependía de una interpretación esotérica de las palabras sagradas de los grados de la *Masonería*. Así, a partir de juegos numerológicos, asociaciones libres y permutaciones en el orden de las palabras, Levi aspiraba a desarrollar un método que desentrañara el sentido oculto de los símbolos masónicos.

En su libro *Dogma y ritual de la alta magia*, publicado entre 1854 y 1856 (antes de ser iniciado Francmasón), afirmaba que la Cábala era la esencia universal a la que se remiten todas las religiones, entre ellas la *Masonería*:

> Todas las religiones verdaderamente dogmáticas tienen su origen en la Cábala y a ella regresan; todo lo científico y grandioso en los sueños religiosos de todos los iluminados, Jacob Boehme, Swedishborg, Saint-Martin, etc., se deriva de la Cábala; *todas las asociaciones masónicas* le deben sus secretos y sus símbolos (p. 114).

Esa Cábala –decía Levi– se encontraba íntimamente asociada a la magia, arte que fue fundada por Zoroastro. Ese "verdadero" Zoroastro – que no sólo fue mago, sino que además fue el fundador de la Cábala y redactor de los oráculos caldeos- no debía confundirse con el segundo (ya falso) Zoroastro, quien habría sido el fundador del culto al fuego (Stausberg y Colpe 2013, 334).

Para frustración del lector ávido de profundidad, no hay en las obras de Levi un desarrollo original de la relación de la

Cábala y la *Masonería*. De hecho, su relación con la masonería parece haber sido más bien circunstancial. Levi fue iniciado en 1861 en la logia *La Rose du parfait silence* del *Gran Oriente de Francia*. En su discurso de recepción, Levi intentó explicar –aparentemente sin éxito - a los masones presentes los orígenes cabalísticos y rosacruces de la simbología masónica. Después de su discurso recibió varias críticas que al parecer hirieron su ego. Como consecuencia, permaneció vinculado a la *Masonería* por un muy breve período, ya que rápidamente la abandonó alegando diferencias en las ideas.

En su obra póstuma, *El libro de los esplendores*, Levi volvía a definir a la masonería como un derivado de la Cábala. Al mismo tiempo llamaba a un entendimiento entre el catolicismo y la masonería ya que ésta era la antigua filosofía subyacente a todas las religiones:

> La filosofía masónica, que es la de la antigua Cábala, representa una protesta contra los cultos que ultrajan a la naturaleza. Su fundamento es el orden eterno. Su principio es la justicia inmutable que preside las leyes del Universo; rechaza las ideas de capricho y de privilegio; enseña la igualdad en el orden jerárquico, y mira como necesarios los grados de la iniciación, y la clasificación de los hermanos por orden de ciencia y de mérito; admitiendo, en fin, todas las creencias, pero rectificándolas por medio de la fe en el orden eterno (Levi, 1869).

Para Levi, la naturaleza cabalística de la masonería encuentra su consumación en la leyenda Hirámica, que encierra las claves de interpretación esotérica de los misterios masónicos (Levi, 1869, 62-74). En las palabras de grado y los personajes de la leyenda se encuentran contenidas las enseñanzas masónicas que sólo pueden ser desveladas a partir de su interpretación numerológica y la asociación con otras mitologías como la griega o la egipcia. De esta manera poco original y derivativa, Levi recopila elementos previamente desarrollados por ocultistas del humanismo y del siglo XVIII en una síntesis que conectaba la Cábala con la sabiduría primigenia del *Oriente* antiguo.

Otro ocultista de relevancia, el estadounidense Arthur Edward Waite (1857-1942), masón y miembro de la Orden hermética de la *Aurora Dorada*, también consideraba que la *Masonería* provenía de los Cabalistas, a través del esoterismo de Fludd y su preocupación por los secretos en torno de la palabra divina y sus poderes mágicos. De esta manera, el objetivo del masón –decía Waite- era encontrar esa palabra perdida que permitía al iniciado alcanzar la unión mística con la divinidad.

En esta formulación de Waite podemos reconocer nuevamente los ecos de la relación entre la Cábala y la Leyenda hirámica que reveló Samuel Pritchard. Pero Waite llevó el vínculo al extremo al dotar a la leyenda de un sentido primariamente alegórico. Ciertamente, no podemos dejar de notar que esta proyección presenta varias

inconsistencias. Los tonos Cabalísticos de la leyenda masónica no suponen necesariamente una continuidad entre ambas instituciones. Por un lado, porque la centralidad del nombre de Dios (YHWH) como herramienta para alcanzar la unión mística con la divinidad no es exclusiva de la tradición cabalística. Por otro lado, porque la idea de una palabra perdida (el tetragrama sagrado, o también el nombre de Cristo según Waite) es, en el caso masónico, una palabra completamente diferente.

El tercer y último personaje al que queremos referirnos es Papus, a quien ya mencionamos en el capítulo anterior. Aunque de inclinaciones antisemitas, Papus consideraba a la Cábala como parte integral de las antiguas doctrinas esotéricas de la *Masonería*. En su manual para maestros masones (1952), Papus señalaba que la "ciencia masónica" era una adaptación de la Cábala hebraica y de las tradiciones gnósticas "más o menos modificadas por los templarios" ("plus ou moins modifiés par les templiers", p.13). Su concepción de la *Masonería* se basaba en el rechazo al materialismo de la orden y proponía una interpretación esotérica y tradicionalista de la simbología masónica. En esa interpretación los iniciados debían trabajar a partir de métodos cabalísticos para desentrañar los significados ocultos en los símbolos de la *Masonería*.

Un último caso muy particular de vínculo entre las prácticas cabalísticas y la *Masonería* proviene del punto de contacto mismo entre *Oriente* y Europa, la Turquía Otomana. Nos referimos a la secta de los Dönmeh, que

fue una comunidad criptojudía formalmente musulmana descendiente del movimiento sabateo, fundado por el cabalista Esmirnio Shabatai Zvi (1626-1676). Fascinado por las enseñanzas de Isaac Luria (1534-1572), Shabatai se inició en el estudio de la Cábala práctica, desarrollando inclinaciones místicas, ascéticas y apocalípticas. Alrededor del año 1648 se autoproclamó el Mesías judío lo que provocó que fuera expulsado de su ciudad natal tres años después. Desde ese momento inició una carrera como rabino ambulante predicando sus ideas apocalípticas radicales por las comunidades judías de todo el Mediterráneo y reuniendo una gran cantidad de seguidores. Pero en 1666 se convirtió al Islam en Estambul bajo presión del Sultán otomano y la mayor parte del movimiento sabateo se dispersó desilusionada por la apostasía de su líder.

Pero una parte minoritaria de sus seguidores instalados en la ciudad de Tesalónica mantuvieron su memoria: los Dönmeh. Aunque estaban formalmente convertidos al Islam, los Dönmeh mantuvieron muchas costumbres judías. Y aunque se los considera una forma particular de criptojudaísmo, podría decirse que mantuvieron su identidad de manera más o menos pública con la tolerancia implícita de las autoridades musulmanas. Las doctrinas de los Dönmeh se basaban en una interpretación de la Cábala que se mezclaba con las expectativas mesiánicas y rituales propios que los distinguían tanto de judíos como de musulmanes (Şişman 2015). Además de sus propios

rituales comunitarios, los Dönmeh participaban públicamente de las obligaciones religiosas musulmanas. De hecho, muchos miembros de la comunidad se vincularon a cofradías sufíes (en especial Bektashi) integrando la Cábala a las prácticas devocionales. El sufismo fue, para los Dönmeh la vía de acceso a la francmasonería. Allí pudieron desarrollar sus ideas religiosas y entrar en contacto con personas de diferentes confesiones.

Aunque la *Masonería* había llegado al Imperio Otomano en el siglo XVIII, no fue hasta la década de 1860 que tenemos una afluencia de súbditos de la sublime puerta a las Logias. Uno de los impulsores de una *Masonería* otomana fue el masón griego de Estambul Cleanthi Scalieri, iniciado en la Logia *Le Union d'Orient* del *Gran Oriente de Francia*. Scalieri fue un activo promotor de la *Masonería* como espacio de sociabilidad de griegos y turcos para establecer un nuevo Estado Bizantino bajo soberanía otomana. La elite otomana musulmana aceptó la *Masonería* con confianza dada las evidentes semejanzas con las cofradías sufíes, algo que veremos con mayor detalle en el capítulo 4. Cabe destacar que el mismo Sultán Murat V (coronado y depuesto en 1876, uno de los artífices de las reformas liberales que reivindicarían los jóvenes turcos a principios del siglo XX) se inició en la *Masonería* por iniciativa del propio Scalieri.

En ese contexto cosmopolita de las logias otomanas los Dönmeh podían integrarse con comodidad. A comienzos

del siglo XX, las dos principales logias de Tesalónica: *Macedonia Risorta* (del *Gran Oriente Italiano*) y *Veritas* (del *Gran Oriente de Francia*) tenían varios Dönmeh entre sus miembros que a su vez ocuparon un papel central en la revolución de los jóvenes turcos (Baer 2010).

En una breve pero fascinante historia sobre la Cábala, Joseph Dan señalaba las múltiples malinterpretaciones que hicieron los cristianos renacentistas de ella (Dan 2007,66). Esas malinterpretaciones fueron heredadas por los masones especulativos que se apropiaron de una Cábala muy diferente a la que practicaban los rabinos medievales. Pero detenerse en este hiato entre el punto de partida y el punto de llagada no es toda la historia. Sabemos que una tradición viva nunca es estática, es decir que ninguna tradición que siempre se interpreta correctamente puede sobrevivir (y ese es el gran error de los tradicionalistas). En efecto, por paradójico que pueda parecer, la flexibilidad interpretativa de la Cábala fue una de las razones de su éxito de trascender el tiempo y las barreras confesionales.

Aunque era un claro producto de la cultura judía del Mediterráneo occidental, la Cábala fue inmediatamente reinterpretada como parte de la *Prisca Philosophia* venida de *Oriente*. Los masones especulativos heredaron de los sabios renacentistas la fascinación por ella. Dicha fascinación se apoyaba en su flexibilidad para dar vida al gusto por el esoterismo que, desde el siglo XV atravesaba los círculos intelectuales europeos de la modernidad temprana. El gran aporte cabalístico a la Orden no fue –salvo excepciones- el

de sus técnicas sino en el desarrollo de su simbología y ritual. En otras palabras, el vínculo entre ambas era el fruto de la analogía de las búsquedas del cabalista y el masón por aquella palabra que, en última instancia recupere el conocimiento perdido de Dios.

Capítulo3
Zoroastro, el caballero Ramsay y los parsis de la India Británica

Outside - Sergeant! Sir! Salute! Salaam!'
Inside- Brother," an' it doesn't do no 'arm.
We met upon the Level an' we parted on the Square,
An' I was Junior Deacon in my Mother-Lodge out there!
Rudyard Kipling, *My Mother Lodge*

La tradición hermética y la Cábala constituyeron dos hitos fundamentales en el desarrollo del pensamiento esotérico renacentista. Su proyección a la Masonería *especulativa* fue el fruto de un clima intelectual que abogaba por descubrir el denominador común de una religión natural. Como vimos esa apropiación no fue lineal, sino que hizo un uso selectivo de ellas.

Existía una tercera tradición oriental, menos conocida, pero igualmente importante. Nos referimos a la figura mítica de Zoroastro, el gran legislador persa y fundador del Zoroastrismo, una de las grandes religiones universales. Como ya mencionamos en los capítulos anteriores, durante el Renacimiento la cultura europea se enriqueció gracias a la circulación de obras en griego y árabe, a las que debemos sumar otras lenguas orientales como el hebreo, el siríaco, el persa y el copto. Todas ellas incluían obras de tipo religioso, filosófico y esotérico. Estas obras pusieron en

contacto a los lectores europeos con saberes esotéricos que supuestamente tenían una gran antigüedad.

Pero la figura de Zoroastro fue muy diferente por dos razones. Primero, a diferencia del Hermetismo, el Zoroastrismo constituía una tradición religiosa viva, y los europeos descubrirían rápidamente que aquello que creían saber de ella distaba mucho de lo que era efectivamente. Segundo, a diferencia de la Cábala, cuya antigüedad era relativa, ese zoroastrismo efectivo podía reclamar con derecho una gran antigüedad.

Zoroastro de la Antigüedad a la edad Media.

El Zoroastrismo fue una de las grandes tradiciones religiosas de la antigüedad. En la actualidad subsisten menos de 150.000 zoroastrianos alrededor del mundo, la mayoría de ellos distribuidos entre la moderna República de la India (donde se los conoce con el nombre de *parsis*), la República Islámica de Irán y la diáspora. Pero hubo un tiempo en el que el zoroastrismo fue la orgullosa religión de todos los iranios, la *Buena religión* (*Veh den*) como la llaman sus fieles.

No podemos hacer un desarrollo integral de la larga historia del Zoroastrismo, pero haremos algunas pocas afirmaciones útiles. Para empezar, la figura de su fundador Zoroastro se encuentra en el mayor de los misterios. No es posible identificar con exactitud ni el momento ni el lugar en el que vivió. La opinión más aceptada lo ubica en algún lugar del Oeste de los actuales Turkmenistán y Kazajistán a

finales del segundo milenio a.d.n.e. Lo poco que se sabe de él con certeza es que predicó una reforma de la religión de su época, bajo el patrocinio de un rey local llamado Gushtasp o Histaspes. Se le atribuyen la composición de una serie de himnos -conocidos como Gathas- que forman parte de una colección mayor de himnos conocida como el *Avesta*. El *Avesta* está escrito en una lengua muy antigua conocida como *avéstico* y circuló oralmente hasta que fue puesto por escrito a finales de la Antigüedad o principios de la Edad Media.

Tampoco existe una idea muy clara acerca de la naturaleza de la misión religiosa de Zoroastro ni de los detalles de su doctrina. En parte un profeta, en parte un chamán, Zoroastro se propuso hacer una reforma ética en un momento de muchos cambios sociales. Para el siglo VI a.d.n.e., la religión predicada por Zoroastro fue adoptada por los reyes de la dinastía Aqueménida. Bajo esta dinastía, los judíos que vivían en el exilio babilónico entraron en contacto con las doctrinas zoroastrianas, generando una mutua influencia. Luego de la descomposición del imperio de Alejandro Magno, los reyes del Imperio Parto y su sucesor el Imperio Persa Sasánida adoptaron el zoroastrismo.

Los siglos III al VII d.n.e. marcaron el momento de esplendor del Zoroastrismo bajo la protección de los reyes de la dinastía Sasánida, quienes fueron contemporáneos y rivales del Imperio Romano. Durante este período fue el momento de surgimiento del Zoroastrismo tal como lo

conocemos actualmente. El fundador de la dinastía, Ardashir I (m. 240 d.n.e.) patrocinó a la antigua religión. Bajo su hijo Sapor II (215-272 d.n.e.) el Zoroastrismo debió enfrentar el desafío de los maniqueos que alcanzaron cierta influencia en la corte. En estos siglos existieron varias escuelas de pensamiento zoroastriano, pero lentamente se fue imponiendo una versión particular. Como dijimos, en algún momento de estos siglos el *Avesta* fue puesto por escrito y canonizado. El esplendor del Zoroastrismo como religión coincidió con los reinados de los reyes Cosroes I (501-579 d.n.e.) y su nieto Cosroes II (590-628 d.n.e.) quienes llevaron el imperio al pico de su poder. Pero con la caída del Imperio Sasánida y la invasión de los árabes musulmanes, los sacerdotes zoroastrianos (los magos) perdieron su poder e influencia, buena parte de la aristocracia persa se convirtió al Islam y el número de fieles de la *Buena Religión* declinó progresivamente. Bajo los califas musulmanes, los zoroastrianos fueron incluidos entre las Religiones del libro junto a judíos y cristianos.

Pero ¿en qué creen los zoroastrianos? La teología y cosmología zoroastriana no está formulada claramente en el *Avesta* sino en las dos grandes obras de teología zoroastriana, el *Denkard* y el *Bundahishn* que fueron compuestos en un dialecto particular del persa -llamado persa medio- entre los siglos VIII y IX d.n.e.

¿Qué doctrinas enseñan estas obras? No podemos hacer una exposición detallada, por lo que haremos una breve exposición. La cosmología zoroastriana -tal como se

desarrolla en el *Bundahishn* y el *Denkard*- es de tipo dualista. El comienzo del universo (material y espiritual) se da a partir de un doble proceso creador en el que intervinieron dos deidades antagónicas: una benéfica, Ahura Mazda, y una maléfica, Ahriman. Mientras que la primera creó todos los seres (materiales y espirituales) que aseguran el crecimiento, la luz y la fertilidad, la segunda creo sus opuestos. El mundo material es el resultado de la mezcla de ambas creaciones y su final se producirá cuando se restablezca la justa separación. En este esquema, el ser humano está destinado a contribuir con esa futura separación realizando los correctos rituales propiciatorios y respetando las reglas que conservan la pureza de la creación (Boyce 2001).

Para los pueblos que interactuaron con los persas zoroastrianos, las estrictas reglas de pureza (en especial la costumbre de exponer a la intemperie a sus fallecidos y la costumbre de casamiento entre familiares próximos) resultaban chocantes. Tanto griegos como romanos describieron la religión zoroastriana con desprecio. Pero sus testimonios son generalmente de segunda mano, contradictorios y cargados de prejuicios (De Jong 1997). La mejor descripción del Zoroastrismo en la antigüedad proviene del historiador bizantino Agatias que pudo conocer directamente la cultura persa. Los historiadores árabes fueron más equitativos y menos dados al prejuicio en sus descripciones. Los historiadores persas musulmanes Al-Biruni (970-1050) y Al-Sharastani (1086-1153) hicieron

descripciones muy ajustadas de sus costumbres y sus diferentes escuelas filosóficas.

A diferencia de lo ocurrido con Hermes, Zoroastro y la religión de los persas fue apenas conocida en el *Occidente* durante la Edad Media. La recepción de Zoroastro en Europa está asociada a la figura de un conocido nuestro, el filósofo bizantino Pletón, que enseñó un neoplatonismo impregnado de paganismo y cuya ortodoxia fue al menos cuestionable. Pletón tradujo y comentó una compilación de sentencias filosóficas atribuidas a Zoroastro conocidas como los Oráculos caldeos. Esta obra fue compuesta a finales de la antigüedad y su teología tiene una relación muy tenue con el zoroastrismo histórico. Más bien se trata de doctrinas neoplatónicas y pitagóricas asociadas a prácticas mágicas y astrológicas. Pletón atribuía estas doctrinas directamente al profeta persa y además señalaba que Platón había aprendido de él a través de Pitágoras. Aunque, como ya dijimos, sabemos poco de los detalles de las enseñanzas de Zoroastro, la distancia entre estos oráculos y el *Avesta* es lo suficientemente grande como para descartar cualquier relación con la religión del Irán antiguo. Al contrario, como en el caso de la tradición hermética su origen parece ser primariamente helenístico, probablemente de Asia menor. El interés de Pletón por Zoroastro y sus doctrinas se transmitió a los humanistas italianos ya mencionados: Marsilio Ficino y Picco de la Mirandola, junto con otros teólogos como el español Miguel Servet (1511-1553). Para estos, Zoroastro

pertenecía a un largo linaje de filósofos/profetas (que incluían a Moisés y Hermes) cuyas doctrinas conservaban algún rastro de la verdad primordial del monoteísmo cristiano (Dannenfeldt 1957).

En suma, a diferencia de la tradición hermética y la Cábala, las doctrinas esotéricas asociadas a Zoroastro llegaron relativamente tarde a *Occidente*. Durante el renacimiento se hizo una imagen ligeramente distorsionada de él. En el imaginario de los humanistas era un eslabón fundamental en la cadena de sabios de la antigüedad que prefiguraban la verdad cristiana.

El siglo XVII y un cambio de perspectiva

El Zoroastro helenístico alcanzó Europa en el siglo XV, cuando el movimiento humanista impulsaba los estudios de las lenguas antiguas. A partir del siglo XVI, la profundización del conocimiento de las lenguas clásicas y orientales permitió el afianzamiento de la filología como disciplina. Como ha señalamos, textos fundamentales como la Biblia fueron puestos por primera vez bajo el escrutinio de los eruditos independientemente del pensamiento religioso. Como una consecuencia natural de las polémicas entre protestantes y católicos, la Biblia fue sometida a indagación y, aunque su carácter sagrado la libró de una lectura completamente escéptica, la difusión de la crítica bíblica habilitó una aproximación al texto sagrado que tomaba en cuenta su evolución histórica. Al mismo tiempo, las primeras interpretaciones ingenuas de la

literatura esotérica heredadas de la de los humanistas de los siglos XV y XVI resultaron insuficientes. Esta insuficiencia queda demostrada, como vimos, en la manera en que Isaac Casaubón desacreditó la antigüedad de los textos herméticos y con ella su autoridad.

Para finales del siglo XVII se va consolidando un nuevo clima intelectual empujado por el desarrollo de los viajes de exploración y el incipiente imperialismo europeo. Los contactos entre Europa y el Cercano y Medio Oriente se multiplicaron y se incrementó la cantidad de textos que llegaban a Europa generando un gran interés por el estudio de las religiones orientales. Las nuevas sociedades científicas como la británica *Royal Society* (fundada en 1662) y su similar francesa la *Académie des sciences* (fundada en 1666), o las universidades como Cambridge, Oxford o Leyden (entre muchas otras) proveyeron un ámbito propicio para el desarrollo de esos estudios.

Si bien estas instituciones estaban aún muy lejos de los modernos sistemas universitarios, en ellas se produjeron dos grandes cambios. Por un lado, se desarrollaron espacios de construcción colectiva del saber. Estos nuevos espacios permitieron un modelo de intelectual mundano y preocupado por el potencial transformador de la ciencia. Ese tipo nuevo de intelectuales era muy diferente al paradigma de filósofo encerrado en su torre de marfil desvelando en soledad los misterios del universo que había predominado en los siglos precedentes. Además, el desarrollo de la crítica textual ya había demostrado que

algunos de los textos propuestos como portadores de una antigua sabiduría no eran tan antiguos como se había creído y que las religiones de la India, Irán y China no se adecuaban a la visión neoplatónica que había forjado de ellas algunos autores ocultistas y esotéricos (Bevilacqua 2018).

Junto con estas instituciones del saber, las sociedades de tipo filosófico-iniciáticas (como los rosacruces y los masones) constituyeron también nuevos espacios de sociabilidad intelectual que promocionaban el progreso científico y filosófico. La génesis de los estudios filológicos llevó a un mejor conocimiento de las cada vez más abundantes fuentes en lenguas orientales (armenias, sirias, árabes y persas) entre los eruditos europeos. Uno de los más representativos entre estos eruditos y viajeros fue Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron quien en 1771 patrocinó una traducción del *Avesta* al francés. El trabajo de Anquetil-Duperron permitió una mejor comprensión del zoroastrismo como religión que tuvo como primera consecuencia descartar las descripciones humanistas del Zoroastro helenístico.

Ese descarte había empezado casi un siglo antes, con las investigaciones del orientalista inglés Thomas Hyde (1636-1703). Hyde fue el primer europeo en intentar una descripción actualizada de la religión zoroastriana a partir de testimonios persas y árabes. La imagen del Zoroastrismo de Hyde difería mucho de la visión platonizante que se había forjado en los siglos anteriores.

Como dijimos, los eruditos humanistas habían descrito la religión de Zoroastro a partir de documentos del período helenístico-romano (como los oráculos caldeos) como una suerte de escuela platonizante. Por el contrario, Hyde privilegió fuentes árabes y persas para demostrar que ellas describían mejor la religión zoroastriana. De hecho, Hyde fue el primero en acuñar el término "dualismo" para describir la cosmología y la teología zoroastrianas. Además, Hyde afirmaba que la historia religiosa de la Persia antigua se podía dividir en tres períodos. Primero, un período original en el que los persas profesaban un puro monoteísmo. Luego, un período de corrupción en el que asumieron el dualismo. Por último, un tercer período que por influencia judía se desarrollaron los ritos zoroastrianos que restauraron el monoteísmo. De esta manera, Hyde había construido una historia de la religión irania al servicio de la apología cristiana (Stausberg y Colpe 2013).

El caballero Ramsay y *Los viajes de Ciro*

Andrew Michael Ramsay nació en el condado de Ayr, Escocia, en 1686 en una familia de artesanos presbiterianos. Estudió para convertirse en ministro de la Iglesia de Escocia, pero no finalizó sus estudios. En sus años de juventud se interesó por la mística cristiana. En 1710 viajó a Francia y allí conoció al teólogo y obispo católico francés François Fénelon (1656-1715). Bajo su protección se convirtió al catolicismo. Hasta 1724 residió en Francia, donde se vinculó con círculos jacobitas

escoceses e ingleses. Más tarde viajó a Roma junto al pretendiente Estuardo, Carlos III de quien fue tutor. En 1729 viajó a Londres donde se puso en contacto con varios intelectuales ingleses, entre ellos el círculo de discípulos de Newton. Una vez de vuelta en Francia entró al servicio del conde de Évreux cuya familia descendía del líder de la primera cruzada, Godofredo de Buillon. Ramsay murió en 1743.

Como muchos hombres de letras de su tiempo, Ramsay perteneció a muy variadas sociedades, desde órdenes caballerescas hasta sociedades científicas y filosóficas. Entre las primeras debemos señalar a la *Orden de San Lázaro de Jerusalén* (a la que ingresó en 1723). Entre las segundas están el *Club de L'Entresol* al que se afilió alrededor de 1726 y la *Royal Society* de Londres a la que ingresó en 1729. Un año más tarde se afilió a la *Sociedad de caballeros Spalding* a la que también pertenecía el ya mencionado Desaguliers, coautor de las *Constituciones* de 1723 (Souza 2021). Pero, sin dudas, su afiliación más conocida fue a la francmasonería en la que fue iniciado en Londres en 1730 o (como proponen algunos autores) en París entre 1725 y 1726. Su pertenencia a tantas sociedades coincide con su sinuosa carrera como hombre de letras al servicio de poderosos patrones (Mansfield 2016).

Desde el punto de vista literario, Ramsay fue un escritor prolífico, aunque desactualizado tanto en temas como estilo, ecléctico y poco original (llegando a ser acusado de plagiarista). Sus obras no han gozado de la estima de la

posteridad. Muchas de ellas -como las biografías de Fénelon y del conde de Turena- fueron el resultado de su oficio como pluma por encargo. La única obra que ha gozado de cierto prestigio fue el famoso discurso de recepción de nuevos miembros pronunciado ante la Logia de San Juan de París en diciembre de 1736. En él Ramsay establecía un vínculo entre la *Masonería especulativa* y los cruzados dando sustento a las pretensiones de un origen caballeresco. Este discurso fue una de las columnas vertebrales de la tradición templaria que se desarrolló en las décadas siguientes

Otras obras tuvieron una posteridad más modesta. Ese fue el caso de *Los viajes de Ciro* publicada en 1727 y que refleja la preocupación de Ramsay por temas de historia de la religión. Sus ideas distan de ser originales o sofisticadas, revelándolo como uno de los últimos exponentes en defender la idea de una *Prisca Theologia*.

El cristianismo latitudinario, místico y quietista ejerció una gran influencia en Ramsay. Preocupado por recuperar la unidad religiosa europea en base a una experiencia interiorizada de lo divino, imaginó sociedades ético-filosóficas estructuradas en torno a una sociabilidad caballeresca, racional y tolerante que articulara ciencia y religión. Para Ramsay el conocimiento científico debía ser el paso previo para una comprensión filosófica de lo trascendente. Estas ideas fueron complementadas por una filosofía de la religión estructurada en un esquema evolutivo (pureza original-corrupción-restauración) similar

al que había elaborado por Thomas Hyde para la religión persa. Además, sus concepciones religiosas fueron influidas por las ideas de Isaac Newton quien había sostenido la existencia de un creador intervencionista que diseñó el mundo natural a partir de leyes universales y que eran accesibles a todos a través de la razón.

*Los viajes de Ciro*está inspirada en *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon. Es una composición de tipo pedagógico que desarrollaba el tópico de la educación de un príncipe. En su dedicatoria al duque de Sully, el autor declaraba que el objetivo de su novela era "cubrir todos los caracteres de una virtud sencilla y amable, de un alma delicada y noble, de un espíritu justo que capte las grandes verdades por gusto y sentimiento". En otras palabras, la enseñanza de una civilidad aristocrática basada en la mesura y el buen comportamiento.

Pero, sobre todo, era una novela iniciática en la que un héroe –el príncipe persa Ciro - se dirige por un viaje de autodescubrimiento. Resulta muy difícil no hacer el intento de vincular esta novela con su experiencia masónica. Así lo ha hecho François L'abbé (2016), aunque la cronología parece conspirar contra esta identificación. En efecto, si aceptamos que Ramsay fue iniciado en 1729 en Londres, resulta difícil que la novela fuera el fruto de sus experiencias entre los francmasones. Para solucionar este problema, L'Abbé ha sostenido que Ramsay fue iniciado en Francia algunos años antes. Otra posibilidad, inversa pero no menos interesante, es que los mismos contenidos

de su novela le hayan permitido a ingresar a la Orden. Cualquiera sea el caso, es indudable que las escuelas filosóficas de la antigüedad (en especial, la secta de los magos) fueron moldeadas a su imagen, más allá de su pertenencia a ella.

El *Oriente* descripto por Ramsay en *Los viajes de Ciro* no puede ser entendido sin tener en cuenta su propio proyecto de apologética cristiana (App 2011). Ésta se sostenía en dos ideas claves. Primero, el monoteísmo ético de la religión Noáquica era una forma de *Prisca Theologia* que subyacía a todas las teologías posteriores. En segundo lugar, el esquema evolutivo de Hyde en el que la religión pasaba por tres estadios: de pureza original, luego un estadio de corrupción dominado por la idolatría y por último la restauración de su antigua pureza. Para Ramsay esa pureza primordial radicaba en el ideal de una religión moral, basada en la interioridad de la consciencia humana que se oponía a todo ritualismo institucionalizado.

A partir de este esquema, Zoroastro y los magos que interactuaban con Ciro en su novela representaban un paradigma. Constituían esencialmente un proyecto de sociabilidad filosófica, una república de las letras orientada al conocimiento de Dios a través de la práctica de las artes y las ciencias. Su objetivo era en última instancia moral, domesticar las pasiones y cultivar las artes y las ciencias a partir de una ascesis que combinaba "la música, el paseo y la oración" (p. 69). Así, Ramsay presentaba a los magos como un círculo de filósofos en una conexión armoniosa

entre la naturaleza y la cultura. A cada uno de ellos correspondía una especialidad ("un departamento en el imperio de la filosofía") a través del cual se llegaba "al conocimiento de Dios y de uno mismo". En esta sociedad, no había lugar para el ateísmo ni la incredulidad y la ciencia es el complemento necesario de la fe.

Todas las ciencias - Ramsay indicaba que los magos cultivaban la botánica, biología y astronomía - habrían cumplido en última instancia funciones religiosas: "Las ciencias, decían, son estimables en tanto que sirven como grados para *ascender* al gran Oromazd y para volver a descender hasta el hombre" (p. 70-71). El Conocimiento del Dios único constituía el fin último que comenzaba por el conocimiento y dominio de las leyes de la naturaleza. En este proyecto, los viajes iniciáticos permiten ir desvelando gradualmente los misterios inscriptos en la naturaleza. Dichos misterios no son más que herramientas que llevan al último de los secretos el conocimiento del Dios común oculto, revelado a todos los hombres desde el comienzo de los tiempos.

Sin embargo, la humanidad abandonaba periódicamente la religión primigenia, por lo que varios individuos en la historia (Hermes Trimesgisto, Zoroastro, etc.) se manifestaron para restaurar el conocimiento divino. De esta manera, la historia es un incesante ciclo de pureza inicial-corrupción-restauración, y habían encubierto su sabiduría con alegorías. Este encubrimiento alegórico-mitológico de un conocimiento científico en la "Sabiduría

Oriental" pone en el discurso de Zoroastro con los últimos resultados científicos y filosóficos del tiempo del autor. Así, el escocés ponía boca del sabio persa la tesis de que los caldeos, los egipcios y los gimnosofistas (indios) tenían "un conocimiento maravilloso de la naturaleza" (une merveilleuse connaissance de la nature) cubierto con alegorías mitológicas (p. 99). Para desvelarlo, Zoroastro había reformado la escuela de los magos en un programa filosófico que comprendía el cultivo de las ciencias y las artes.

La escuela de los magos era descripta como la sociedad filosófica por excelencia en la que la convivialidad honesta y la actividad intelectual promovían la armonía social. En efecto, bajo el liderazgo de Zoroastro, los magos realizaban todo tipo de actividades en las que el arte y la ciencia eran practicadas colectivamente: ágapes, conciertos, discusiones, filosóficas que se orientaban a la formación integral del ser humano. Todas ellas evocaban espacios de sociabilidad que, en cierto sentido, pueden identificarse con la *Masonería*. ¿Son ellas reflejo de una experiencia previa? Nada en las descripciones nos permiten afirmar que ellas reflejen elementos específicos o exclusivos de ella. Por el contrario, muchas de ellas constituyen actividades compartidas por muchas otras sociedades de tipo filosófico o fraternal. Pero, como ya observamos, no debemos descartar por completo la relación entre la novela y la *Masonería*. Por el contrario, la obra de Ramsay revelaba el complejo, variado (incluso contradictorio) universo

asociativo y sus múltiples vínculos con instituciones análogas. Ramsay había pasado buena parte de su vida participando de esa sociabilidad en Francia y Escocia y sería el mismo tipo de instituciones con las que se habría vinculado en su estancia en Inglaterra. Entonces, su iniciación en la francmasonería no fue más que la consecuencia lógica. En suma, parece poco probable que *Los viajes de Ciro* hayan sido escritos como el fruto de su iniciación. No obstante, es indiscutible que hubo una estrecha relación entre ambas. Las aspiraciones filosófico-religiosas de Ramsay y su actividad literaria lo volvió un candidato ideal.

El caballero Ramsay fue un personaje secundario pero significativo de la cultura y la política anglo-francesas de la primera mitad del siglo XVIII. Su iniciación no fue más que la consecuencia lógica de una carrera signada por la necesidad de un hombre de letras de ganarse la vida bajo el ala de patrones poderosos. Sus escritos son coincidentes con esa gris trayectoria, y si bien en su momento gozó de cierta fama, su legado no fue duradero. Su novela *Los viajes de Ciro* es un compendio de lugares comunes filosóficos. Aunque no por ello deja de tener interés. Si Ramsay no fue un pensador sofisticado ni original, su importancia para el estudio de las sociedades filosófico-iniciáticas reside en justamente en ser un activo participante y un intenso divulgador de las ideas que circulaban en ellas.

En particular, el problema religioso fue muy importante para él. La cuestión de la tolerancia religiosa y de la

articulación entre razón y fe ocuparon un lugar importante en su obra. Ramsay propuso un programa religioso primariamente moral y basado en los principios de la razón. En otras palabras, era la búsqueda de una religión natural, sobre la que todos los hombres acuerdan, sustentada en la libertad de conciencia. Sin embargo, su manera de comprender la religión seguía siendo en buena medida cristiana o al menos monoteísta.

Más allá de Ramsay: Masonería y zoroastrismo en los siglos XIX y XX

Pero la fascinación de Ramsay por Zoroastro no fue una *Rara avis*. La vinculación entre *Masonería* y antigua religión persa llegaría al arte de la mano de la ópera *La flauta Mágica* de Mozart y Schikaneder, a la que ya hemos mencionado. Aunque ubicado en el Antiguo Egipto, el libreto de la célebre ópera masónica dejaba algunos guiños a la antigua religión persa. Tal vez, el más significativo de ellos sea el nombre del anciano sacerdote Sarastro cuyo nombre evoca nada menos que a Zoroastro. Algunos autores sugieren que detrás de este personaje se encuentra una referencia velada al científico y masón vienés Ignaz Edlervon Born.

Más allá de esta fascinación inicial, a lo largo del siglo XIX Zoroastro fue incorporado como un socio menor al combo esotérico occidental liderado por la Cábala y el hermetismo. Ya vimos en el primer capítulo que el profeta persa había sido incluido en la cadena de transmisión de los misterios egipcios.

Pero la incorporación de la figura de Zoroastro en la tradición masónica se producía en otros ámbitos, menos evidentes, pero igualmente significativos. En el siglo XVIII el Imperio Británico comenzó la conquista de la India. En el rompecabezas religioso que es ese subcontinente, existe la pequeña minoría de los *parsis*, que ya mencionamos. Se trata de los descendientes de antiguos migrantes zoroastrianos que, huyendo de la persecución de los musulmanes, se instalaron en la India noroccidental en el siglo IX d.n.e. Estos *parsis* mantuvieron su religión zoroastriana y sus costumbres sin mezclarse con la población local.

Bajo dominio inglés los *parsis* experimentaron un proceso de aculturación, adoptando algunas costumbres occidentales y adaptándolas a su propia cultura. A lo largo del siglo XIX muchos de ellos fueron a estudiar a Europa y en breve se formó una elite anglófila relativamente bien integrada a la elite colonial. Por ejemplo, el famoso hombre de negocios parsi Jamsetjee Jejeebhoy fue el primer indio en detentar un título de nobleza (Baronet) del Imperio Británico, que se le otorgó en 1857.

El primer *parsi* iniciado masón fue el mercader y erudito Manockjee Cursetjee (1808-1887). Nacido en Mumbai, recibió una educación europea y visitó varias veces Inglaterra. Fue un abogado y un educador progresista para su tiempo, ya que fue un defensor de la educación de las mujeres indias. Rechazado varias veces por las logias perteneciente a la *Gran Logia Unida de Inglaterra* por ser

indio, Cursetjee viajó a Francia donde fue finalmente admitido en la Logia *A la Gloire de L'Universe* del *Gran Oriente de Francia* en 1842. De vuelta en Mumbai, fundó junto con otros masones ingleses la Logia *Rising Star of Western India* n° 342 bajo los auspicios de la *Gran logia de Escocia*. En su altar, la logia ubicaba en pie de igualdad el Avesta, el Corán, la Biblia y el Bhagavad Gita.Poco tiempo después, ese taller se había convertido en un modelo de integración entre europeos e indios.[16]

La segunda de las figuras destacables fue Kharshedji Rustam Cama (1831-1909). Cama fue un importante erudito y estudioso zoroastriano que se dedicó a los estudios de la religión y la historia de su pueblo y fue un gran promotor de la cultura *parsi*. Fue iniciado en Mumbai en 1854 también en la Logia *Rising Star of Western India*. Sus estudios en Europa sobre filología e historia de las lenguas indoeuropeas le sirvieron para desarrollar un verdadero movimiento de recuperación de las tradiciones

De todos los *parsis* masones, tal vez el más importante de todos tal vez haya sido Jivanji Jamshedi Modi (1854-1933). Formado en un ambiente religioso zoroastriano, viajó por Europa y tuvo una intensa actividad intelectual en la India Británica. Autor de muchísimas obras sobre historia y teología zoroastriana, tradujo muchos textos antiguos del avéstico, persa medio y persa moderno al inglés. Fue miembro de la Sociedad Antropológica de Mumbai y

---

[16] Para una historia de esta Logia recomendamos su sitio web: https://www.lodgerisingstar.com/

enseñó en la Universidad de esa misma ciudad india. Fue fundador y presidente del *Instituto Oriental K. R. Cama*, institución fundada para el estudio del zoroastrismo en honor a su amigo y hermano masón antes mencionado. De la misma manera que sus antecesores, Modi fue iniciado en la Logia *Rising Star of Western India* n° 342 y dedicó una gran cantidad de trabajos y estudios sobre la historia de la *Masonería* y su relación con el zoroastrismo (Modi 1913).

Es interesante que nos detengamos al menos brevemente en algunos de sus trabajos para comprender de la distancia que había entre sus intereses y aquellos de los orientalistas europeos. En uno de sus trabajos dedicados a los orígenes de la Orden, su posición era más bien racionalista. Modi se apoyaba en la *Historia de la Masonería* de Mackey (Mackey y Singleton 1898) para descartar las historias legendarias contenidas en las *Antiguas Constituciones* -que la remontaban a la construcción del Templo de Jerusalén- para proponer una cronología que se remontaba a los *Collegia* romanos, y que de allí pasó a las Islas británicas. Este "racionalismo" no impedía "inventar" relaciones entre la antigua Religión irania y la tradición filosófica occidental. Por el contrario, Modi estaba especialmente interesado en demostrar que existía una conexión entre ambas.

Otro escrito de orientación masónica que apunta en la misma dirección es su trabajo sobre la relación de la filosofía de Euclides y Pitágoras con las doctrinas de Zoroastro. Ambas figuras, dice Modi, fueron importantes en el desarrollo de la geometría (como la ciencia de las

medidas) y del arte de la construcción, cuyas doctrinas tienen una dimensión moral y religiosa. Esta conexión religiosa se daba en la construcción de edificios sagrados y en la promoción de la paz y la equidad.

Su análisis de la simbología y los conceptos de la *Masonería* lo llevaban a concluir los muchos puntos de contacto entre la filosofía griega y las doctrinas del zoroastrismo tal como él las concebía. Pero no se trataba para Modi, como lo era para los esoteristas occidentales, de la manifestación de una *Tradición* o de una *Prisca Philosophia* transmitida desde tiempo inmemorial, olvidada en *Occidente,* pero conservada en *Oriente*. Su aproximación, en apariencia más racionalista y moral, era más ortodoxa, aspirando a conferir respetabilidad a las doctrinas Parsis.

En suma, las ideas de Modi, un "oriental-occidentalizado" combinaba el *Oriente* y la *Masonería* desde un lugar diferente a sus hermanos esotéricos de *Occidente*. Menos interesado por el exotismo de los misterios de las religiones antiguas, reclamaba para las doctrinas de su comunidad una respetabilidad que derivaba de las coincidencias conceptuales con la filosofía occidental. Aquí vemos el reverso del *Orientalismo*, esto es, aquellos intelectuales que desde la cultura no europea buscaron acercar posiciones. Esto nos lleva al próximo capítulo de nuestro recorrido.

Capítulo 4
Sufismo y *Masonería*

No soy ni del Este ni del Oeste
No hay límites en mi pecho
Rūmī

La Cábala, Hermes y Zoroastro pertenecían a un *Oriente* cronológicamente remoto que captó la imaginación de los primeros masones especulativos. Como acabamos de ver, esa imaginación fue alimentada primero por la circulación de obras clásicas y orientales durante el renacimiento y se enriqueció durante los siglos de la expansión colonial europea. Pero existía otro *Oriente*, mucho menos antiguo en apariencia y que, paradójicamente, ofrecía algunas de las analogías más interesantes con las cuales la *Masonería especulativa* podía contemplarse. En efecto, era en el rico universo de las cofradías y sociedades iniciáticas del mundo islámico donde habría de encontrar un arsenal de analogías.

El secreto en la doctrina islámica

En la doctrina islámica, las nociones de *taqiyya* (disimulación o prudencia), *kithmān* (ocultamiento) y *Sirr* (secreto) forman parte central del vocabulario teológico. Ellos evocan la necesidad de encubrir el pensamiento en determinados contextos desfavorables. Detrás de estos conceptos subyace la idea de que la supervivencia o la preservación de la propia vida o la seguridad colectiva son

más importantes que la defensa individual de la fe. Así, para algunas escuelas de pensamiento islámico, ocultar las convicciones personales y sostener exteriormente ideas o prácticas ajenas al Islam (como por ejemplo fue el caso de los moriscos españoles en el siglo XVI y XVII) sería una actitud lícita. Así, hay una disociación entre la consciencia interior y las expresiones o prácticas exteriores sin que ello signifique hipocresía. No obstante, en tiempos actuales, y sobre todo en occidente la noción de *taqiyya* adquirió un sentido peyorativo alimentado por el discurso islamofóbico (Smet 2011).

Aunque no faltan casos en los que fue desarrollada por los juristas suníes y místicos sufíes, la *taqiyya* fue adoptada principalmente en la escuela de pensamiento Chií. Pero ésta no se limitaba a un simple disimulo táctico, sino que además tenía una significación religiosa. Tanto en el chiismo como en las escuelas místicas sufíes, el Corán tiene un doble sentido: exotérico y a la vez esotérico. Según esta doctrina, los imanes (guías políticos/religiosos de la comunidad de creyentes) son los encargados de desvelar el significado esotérico apoyándose en modelos previamente fijados por la tradición. De allí, los Imanes guían progresivamente a los fieles a una interiorización de las enseñanzas. Desde el punto de vista chiita, el disimulo de la fe no solo significa una medida defensiva diseñada ante la persecución, es sobre todo no revelar los secretos a quienes no tienen la receptividad o la apertura del corazón

a la fe, para no sembrar la corrupción en ella (Bar-Asher 2021).

Los hermanos de la pureza

Entre los muchos casos de fraternidades filosóficas que apelaron a ese tipo de doctrinas quizás el más interesante seael de los *Hermanos de la pureza* (*Ikhwān al-Safā*). Con este nombre se conoce a una fraternidad de filiación Ismailí cuyos integrantes, a pesar de las muchas especulaciones, han permanecido mayormente en el anonimato (Netton 2013; de Callatay 2012). Los *Hermanos de la pureza* estuvieron activos en el siglo X de la era cristiana en el sur de Iraq, seguramente en la ciudad de Basora, pero ya se habrían dispersado en el siglo XI. Las noticias acerca de la existencia de este grupo nos vienen exclusivamente de la colección de cartas que sintetizan sus discusiones. Estas cartas (52 en total), conocidas con el título de *Cartas de los hermanos de la pureza* (*Rasayil ikhwān Al-Safā)*, fueron publicadas como una obra colectiva y unitaria de un carácter enciclopédico. Los temas tratados en ellas van desde las ciencias exactas hasta la teología, pasando por las ciencias naturales, la literatura, el derecho y la historia. Su tono (de un carácter anónimo, pero a la vez íntimo) genera una sensación de proximidad entre el autor y el lector. Éste último es, en efecto, reconocido como un "hermano" (*ʾakh*) perteneciente a una hermandad de filósofos unidos por un vínculo de común amor por el conocimiento y por la solidaridad. En otras palabras, la sensación de

proximidad generada por el género epistolar es una manera de trazar la línea que separa a los miembros de la fraternidad de aquellos que no lo son.

De acuerdo con los testimonios provistos por las cartas, la sociedad se reunía tres veces por mes durante la noche en "sesiones de ciencia" (*majalis Al-ʿilm*). Además, realizaban tres banquetes a lo largo del año, cuya fecha se determinaba de acuerdo al calendario del zodíaco (el equinoccio de primavera, el solsticio de verano y el equinoccio de otoño). La sociedad se estructuraba en una jerarquía de cuatro grupos de acuerdo al nivel de avance espiritual: Oficiales (*ʾarbab al-sanāyye*), líderes (*Dhawū al-siyāsāth*), reyes (*al-mulūkh*) y profetas (*alʾanbyāʾ*).

Aunque estas categorías no suponían un esquema de secretos fijos ni un acceso gradual a las enseñanzas de la sociedad (es decir, no eran "grados" comparables a los masónicos) sí marcaban un avance intelectual diferenciado que confería mayor o menor rango. Las discusiones estaban ocultas a la mayor parte de la gente común, mientras que las enseñanzas secretas más avanzadas se transmitían oralmente. No se sabe si las *Cartas* fueron el trabajo colectivo y coordinado de varios filósofos o de un solo autor que inventó a la fraternidad como recurso literario. Sólo podemos afirmar que las ideas expresadas en las *Cartas* están influidas principalmente por el pitagorismo y el neoplatonismo. Mientras que toda su cosmogonía refleja la teoría de las emanaciones de Plotino, en las cartas dedicadas a las ciencias naturales la impronta aristotélica es

evidente. Tal vez un aspecto notable sea la curiosa teoría del desarrollo de los seres vivos que tiene ciertas semejanzas con el Darwinismo.[17] Además, las *Cartas* incluyen elementos tomados de las doctrinas judías, cristianas, del paganismo Sabeo e hinduistas.

Ahora bien ¿Cómo entendían el secreto los *Hermanos de la pureza*? Para ellos el conocimiento de la naturaleza es sólo el primer paso al conocimiento del propósito oculto de Dios. El conocimiento se adquiere a través de cuatro caminos (que en las cartas se llaman libros, aunque no sean estrictamente eso):

1. Los filósofos
2. Los libros revelados de los profetas (la *Torah*, los Evangelios, el Corán)
3. El libro de la naturaleza (es decir, la naturaleza)
4. Los "libros divinos" sólo accesibles a los ángeles

En la carta dedicada a *Las ciencias jurídicas y la ley de dios* los hermanos hacen una reflexión sobre la relación entre ciencia y fe. Así, conocer la naturaleza es conocer su simbolismo:

> Todas estas cosas son imágenes y alusiones que indican significados sutiles y secretos delicados. La gente ve lo que en ellos es

[17] Al punto que algunos autores como el historiador indio Muhammad Hamidullah han sugerido que el mismo Darwin pudo haber conocido la teoría a partir de una primitiva traducción inglesa. Aunque esta teoría es actualmente descartada por la mayoría de los estudiosos.

> evidente, pero no conocen los significados interiores de las sutilezas del atributo del creador (¡Sea alabado!) (*Cartas,* vol. IV, pp. 42-43)

Así, la naturaleza era ante todo en un sistema de símbolos cuyos significados eran decodificados por el individuo en un doble camino: la ciencia que permite reconocer los procesos naturales y la fe que revela intuitivamente sus símbolos ocultos.

Pero este conocimiento último no es el resultado de la búsqueda individual y racional sino de la aceptación de una *tradición* transmitida a través de la cadena de autoridad que comienza con los filósofos paganos y finaliza con los profetas (Moisés, Cristo, Mahoma) y los imanes. El motivo por el cual mantenían en secreto sus sesiones, no era el miedo a la persecución por parte de los gobernantes terrenales ni la hostilidad de la gente común, sino el deseo de proteger los dones intelectuales que Dios les había dado. En este esquema se conjugan las dos ideas de secreto (como estrategia de resguardo o como concepción elitista del acceso del conocimiento) para señalar el carácter eterno, inmutable y revelado del conocimiento. Como muchas escuelas filosóficas pre-modernas concebían la ciencia como un privilegio reservado a unos pocos iluminados, que se identificaban con una tradición en apariencia transmitida incorrupta por una cadena de autoridades que se erigen en custodios de ella. En tal sentido, estas fraternidades eran el producto de sociedades

que se encontraban en las antípodas de las sociedades educativas modernas cuya columna vertebral es la universalidad del acceso al conocimiento como condición para el progreso.

Las cofradías sufíes

La segunda gran tradición dentro del mundo islámico que suele asociarse a la *Masonería* es la de las órdenes o cofradías sufíes musulmanas. Aunque *Los Hermanos de la pureza* no eran, estrictamente hablando, una orden sufí, es indudable que compartían con ellos algunas características. En este capítulo, vamos a hacer apenas un esbozo de las características que relacionan al sufismo y la *Masonería* en su organización, sus ideas y sus prácticas.

¿Qué es el sufismo? El sufismo es una corriente mística y esotérica musulmana surgida en la Edad Media. Simplificando en extremo, podemos definir la práctica sufí como un método de meditación basado en ejercicios físicos y psicológicos colectivos que incluyen la repetición de fórmulas (*Dhikr*), la mayoría de las veces acompañadas de danza y cantos cuyo objetivo es experimentar la unidad (*tawhid*) con lo divino. En otras palabras, la práctica sufí se define como una serie de ejercicios que producen un estado de trance. El sufismo no es un movimiento homogéneo, sino que está dividido en varias escuelas o cofradías (llamadas *turuq*, en singular *tarīq,* que en español quiere decir "camino"), cada una de ellas con sus enseñanzas y prácticas particulares. Los derviches (palabra

que deriva del árabe *darwīš,* en turco *derviş*) como se suele llamar a los que practican estas técnicas no son estrictamente hablando monjes, ya que en su vida cotidiana no se distinguen del resto de las personas. La más conocida de las cofradías sufíes es la de los Mevlevíes de Turquía, cuyo fundador fue el célebre poeta y místico persa Yalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī que desarrolló su actividad en la actual Konya en el siglo XIII.

Los primeros anacoretas musulmanes aparecieron en los tiempos mismos del profeta Muhammad. Para el siglo IX, especialmente en Iraq las corrientes esotéricas y ascéticas musulmanas experimentaron un proceso de institucionalización. Así se desarrollaron diferentes círculos de discípulos en torno a un maestro, constituyendo verdaderas escuelas. Para los siglos centrales de la Edad Media, existían numerosas escuelas con diferentes prácticas (o caminos) para adquirir ese estado místico.

De acuerdo con Rūmī, el camino sufí no puede ser enseñado intelectualmente, se experimenta a partir de la práctica cotidiana del ritual. Así, se distingue por ser un método de enseñanza basado en la transmisión de símbolos (formas geométricas, gestos, números, palabras) o leyendas que encubren secretos morales o místicos. La práctica cotidiana y colectiva de los rituales, la solidaridad entre los miembros de cada cofradía son elementos característicos del sufismo. Cabe destacar que su vocación universalista y tolerante les ha valido la desconfianza de los

clérigos musulmanes ortodoxos, especialmente entre los suníes.

Además, el sufismo desarrolló ritos iniciáticos donde elementos simbólicos como las ideas de viaje, la oposición entre la luz y las tinieblas, la muerte y el renacimiento juegan un papel destacado. En estos rituales, los nuevos miembros son aceptados por la cofradía bajo la dirección de un maestro. Por último, los sufíes se interesaron por la alquimia como práctica de transformación de la naturaleza, pero sobre todo como camino la transformación personal.

Las cofradías sufíes no se desarrollaron en el vacío. En el mundo islámico medieval existieron otros tipos de sociabilidad. En primer lugar, existieron corporaciones de oficios parcialmente similares a los gremios y guildas que se desarrollaron en *Occidente*. Las corporaciones de oficios del mundo islámico (en plural *asnāf,* en singular *sinf*) se solapaban con las asociaciones de carácter religioso como las cofradías sufíes. Los gremios de la Europa cristiana medieval combinaban funciones devocionales (cofradías dedicadas al culto a un santo), de ayuda mutua (por ejemplo, asistiendo a sus miembros en momentos de necesidad). De la misma manera, las guildas de las ciudades musulmanas solían nuclearse por barrios y a menudo se identificaban con cofradías sufís o congregaciones de tipo caballeresco (*futuwwa*). El nombre de éstas últimas derivaba de la palabra *fātā* (joven) y hacían hincapié en el carácter honorable de sus integrantes. En torno a estas cofradías caballerescas se desarrolló toda una literatura que

prescribía sus ritos y ceremonias como sus reglas de etiqueta. Cabe destacar entre estas obras de la literatura ligada a estas cofradías caballerescas el *Libro de la caballería espiritual* (*Kitāb al-Futuwwa*) escrito por el maestro sufí persa Al-Sulamī (s. X) tiene muchos paralelos (el interés por la geometría, la secuencia de transmisión de la sabiduría antigua, las regulaciones de la cofradía, etc.) con las *Constituciones* de los masones operativos, como por ejemplo las enunciadas en el manuscrito Cooke. Pero advirtamos que estas coincidencias no fueron el fruto de una transmisión ni de una tradición común, sino que se trata de evoluciones paralelas (pero independientes) de dos instituciones análogas.

Las ciudades musulmanas (como las europeas) se dividían en barrios organizados por oficio, religión u origen étnico cuyas poblaciones se asociaban para defender los intereses comunes. Los gremios y guildas transmitían los secretos del oficio de acuerdo a un sistema de grados que incluían el de aprendices (*muta῾allim*), oficiales (*sani῾*) y maestros (*mu῾allim*). Además, desarrollaron rituales y ceremonias de iniciación y doctrinas místicas que desembocaron en las *futuwwa*. En el tratado turco del siglo XVI titulado *El gran elogio de las futuwwa* (*Fütüvvet-nāme-i-kebīr*) describe un ritual de iniciación y un sistema de nueve grados. El costado esotérico de estas guildas/cofradías era bastante variado. Estas asociaciones se volvieron con el tiempo más aristocráticas, especialmente en Egipto y Siria donde fueron relativamente numerosas. Pero para comienzos de

la época otomana, las cofradías caballerescas de tipo aristocrático entraron progresivamente en un declive hasta desaparecer. Por el contrario, las guildas de oficios se mantuvieron activas hasta bien entrado el siglo XVIII.

Por otro lado, las doctrinas esotéricas y alquímicas que -como vimos-circulaban en el mundo árabe durante toda la Edad Media ejercieron una influencia indudable sobre las prácticas de las cofradías sufíes. Si bien sus doctrinas tenían sus orígenes en el Corán, a partir de los siglos IX y X el sufismo comenzó a incorporar elementos heterodoxos inspirados en el esoterismo gnóstico, iranio e hindú que se habían desarrollado en diversos puntos en el mundo islámico. Por ejemplo, Ibn Alʿ Arabī incorporó en su doctrina muchos elementos gnósticos y neoplatónicos (como la doctrina de las emanaciones que llevan a la unidad última del ser). Otro caso es el culto sincrético del Alevismo en Anatolia que combinó la doctrina islámica con elementos de muy diverso origen. Para finales de la edad Media, las prácticas esotéricas como la alquimia y la Cábala fueron muy comunes entre los sufíes. Estas prácticas produjeron la desconfianza de los musulmanes ortodoxos

Bajo los califas Fatimíes, en Egipto se experimentó un creciente interés por las doctrinas herméticas que decantó en la búsqueda de tesoros místicos en templos y tumbas. En ese contexto desarrolló su actividad el místico sufí Dhū l-Nūn al-Misrī (796-859). Instalado en un antiguo templo egipcio, este sabio afirmaba haber aprendido los misterios

contenidos en los jeroglíficos y haber dominado el arte de la alquimia. Sus enseñanzas influyeron en otros dos grandes maestros sufíes, los ya mencionados Alʿarabī y Al Rūmī.

Entre las obras esotéricas que tenía a Egipto como epicentro se encuentra la *Historia hermética*, una compilación de enseñanzas esotéricas compuesta en el siglo XI. En ella se encuentra una historia muy similar a la de las *Constituciones* masónicas operativas. Egipto –dice el autor anónimo- fue la cuna de las artes esotéricas que se remontaban a tiempos antediluvianos. En los siglos siguientes, las obras de corte esotérico fueron muy populares en el mundo islámico. Por ejemplo, el *Sīrat Sayf* es una novela compuesta en Egipto en el tiempo de los mamelucos (siglos XV o XVI) que cuenta las aventuras de un príncipe llamado Sayf Ibn Dhī Yazan en su lucha contra un emperador llamado Sayf Arʿad. La novela está repleta de elementos sobrenaturales con numerosos simbolismos alquímicos.

Bajo los sultanes otomanos, la decadencia de las *futuwwa* no afectó la popularidad de las órdenes sufíes. Bajo los primeros sultanes, se generó un clima religioso sincrético dominado en gran medida por clérigos chiitas del norte de Irán y Turquestán, que habían estado expuestos a elementos budistas, zoroastrianos, maniqueos, gnósticos, cristianos y musulmanes.

Dentro de ese particular clima se destaca la cofradía aleví de los Bektashi. Sus orígenes se remontan al siglo XIII a las enseñanzas del sufí persa Hacı Bektaç Veli (1209-1271) que se instaló en Asia menor. Si bien esta escuela suele asociarse al Alevismo, sus doctrinas contenían elementos sincréticos de los más diversos orígenes: Islam ortodoxo, budismo, el zoroastrismo, y el cristianismo convergían con prácticas chamánicas. Las ceremonias de los Bektashi involucran música y danzas Sus interpretaciones alegóricas del Corán y la sunna así como su vocación tolerante fueron sus rasgos distintivos. La orden de los Bektashi fue particularmente difundida entre los Jenízaros.

Una de las características más significativas es su doctrina del secreto que involucraba no sólo el misterio de la búsqueda espiritual sino también el secreto asociado con sus prácticas y rituales de iniciación que incluían un juramento de secretismo. Otros elementos de las ceremonias Bektashi que tenían paralelos con los rituales masónicos son el uso de velas, la presencia de un guía que lleva al neófito a lo largo de sus viajes, la costumbre de atar al neófito y darle de beber una copa amarga y una copa dulce. Ambas ceremonias concluyen con un banquete fraternal.

Aunque las similitudes son muchas e incluso un tanto desconcertantes, debemos ser cautos para no caer en extremos interpretativos. Bektashi y masones llegaron a ceremonias y doctrinas análogas por caminos muy diversos. Aun así, podemos reconocer analogías que

explican más que un origen común un porvenir compartido.

Para los Bektashi, el secreto incluía no sólo la entrada del individuo a la cofradía, sino que también había varios grados que coincidían con los diferentes niveles que alcanzaba el iniciado en su camino interior. Así, a diferencia de la mayoría de las cofradías sufíes, las ceremonias de los Bektashi estaban vedadas a los profanos.

La cofradía de los Bektashi fue muy popular entre los siglos XVII y XVIII pero en el siglo XIX las reformas centralizadoras del período del Tanzimat (que entre otras cosas eliminó al cuerpo de los Jenízaros) derivaron en medidas persecutorias que los llevaron casi a la clandestinidad. No obstante, a finales del siglo resurgieron ocupando un lugar importante en la Revolución de los jóvenes turcos.

Sufismo y logias masónicas

Esta breve e incompleta enumeración de las características centrales del sufismo y las doctrinas esotéricas del Islam nos debería dejar en claro los numerosos puntos de contacto (y al mismo tiempo las muchas diferencias) que existen entre ambas tradiciones. Esas similitudes explican por qué muchos masones occidentales (en particular dentro de las corrientes esotéricas) se interesaron por él y por qué muchos sufíes sintieron atracción por la *Masonería*. Al menos hasta la segunda mitad del siglo XX.

Para comprender mejor las raíces de esta relación debemos remontarnos (nuevamente) a la modernidad temprana. Las raíces del interés de los masones especulativos por el esoterismo musulmán pueden rastrearse al humanismo del siglo XV o incluso antes. En la España medieval, la devoción cristiana estaba impregnada de elementos derivados del sufismo (Robinson 2013). San Francisco de Asís participó de la quinta cruzada, en Damietta, Egipto, participó de entrevistas con el Sultán mameluco Malek al-Kamil (1180-1238) donde tuvo oportunidad de dialogar con sabios sufíes (Tolan 2009). El célebre filósofo franciscano Ramón Lull adaptó conceptos y métodos de la literatura sufí a sus propios intereses propagandísticos. Por supuesto, Lull estaba lejos de ser un erudito tolerante pero el simple hecho de haber tomado en cuenta las ideas de judíos y musulmanes para su obra polémica da cuenta de un cambio de perspectiva. Por otro lado, bien es sabido también que en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri podemos encontrar numerosos elementos inspirados en la literatura musulmana (McCambridge 2016). En suma, y sin entrar en demasiados detalles, no resulta demasiado arriesgado afirmar que la cultura islámica ejerció una gran influencia - poco reconocida y aun por estudiar- tanto en la literatura como en las artes plásticas en el renacimiento cultural de *Occidente* (Brotton 2003; Belting 2012)

Pero no fue hasta el siglo XVII que los viajeros europeos entraron en contacto directo y constante con las cofradías sufíes. En estos primeros contactos no pudieron dejar de

notar los muchos paralelos entre la espiritualidad Sufí y las formas de devoción cristiana de la época. Ya mencionamos al movimiento rosacruz en el que las comunidades de sabios del Islam son propuestos como modelo para una *República de las Letras* alemana. En la *Fama fraternitatis* se hace una descripción los peregrinajes de Christian Rosencreutz por *Oriente* donde estudió ciencias naturales, Cábala y alquimia con los hombres sabios. Circula por Tierra Santa, Damasco, y el norte de África aprendiendo de los sabios locales. La relación entre el protagonista y los sabios árabes es descripta como el resultado del destino. Ellos tratan al protagonista como un iluminado predestinado a salvar al mundo. La sociedad de sabios árabes es descripta en términos románticos como un ideal de república de las letras en el que los sabios se encuentran en comunión a pesar de las distancias. *Oriente* musulmán es, en suma, ese lugar en el que los sabios comparten libre y pacíficamente su conocimiento. Así, el redactor concluye con la necesidad de replicar ese mismo modelo en Alemania:

> Cada año los árabes y los africanos se escriben cartas para pedirse informes sobre las artes que practican y para preguntarse si felizmente han descubierto algo interesante o si la experiencia ha debilitado sus razones. Todos los años algo viene a la luz de modo que se van modificando las matemáticas, la física, las ciencias naturales, y la magia […] Y como en Alemania actualmente

> no faltan sabios, magos, cabalistas, médicos y filósofos, si entre ellos hubiese solo mas amor y gentileza la mayor parte no se quedaría con sus secretos sin comunicárselos a nadie (*Fama Fraternitatis*, p. 216).

Lejos del estereotipo de sociedad brutal, hedonista y decadente que (de acuerdo con Said) predominaba entre los europeos de la temprana modernidad, la sociedad musulmana se nos presenta en la *Fama Fraternitatis* como un ideal de tolerancia y pacifismo al que eventualmente los alemanes deben imitar. ¿Acaso esta imagen idealizada tenía alguna base en la experiencia? Resulta muy poco probable que podamos identificar algún rasgo concreto del esoterismo musulmán. Más bien se trata de una proyección de las aspiraciones pacifistas de los impulsores del movimiento rosacruz a un *Oriente* idealizado como paradigma de una sociedad tolerante.

La conflictiva situación religiosa y el virtual estado de guerra entre los sultanes otomanos y los monarcas europeos entre los siglos XV y XVII contribuyeron muy poco a la circulación de personas e ideas. A partir del siglo XVII la situación empezó a cambiar con cierta lentitud, pero perceptiblemente. En efecto, la sublime puerta se incorporó al sistema de relaciones internacionales europeo y se generó una corriente diplomática que habilitó intercambios, aunque aún eran limitados por las barreras confesionales. Los contextos culturales, políticos y religiosos en las que los esoterismos musulmanes y

cristianos habían definido sus rasgos eran ciertamente diferentes. Sin embargo, la circulación de ideas similares condujo a una síntesis. No es de extrañar que en ocasiones surjan analogías que, sin embargo, no permiten deducir una transmisión directa.

Durante el siglo XVIII numerosos viajeros europeos (algunos de ellos masones) se encontraron con las cofradías sufíes y vieron en ellas espacios asociativos fraternales muy similares a las logias masónicas. Muchos masones europeos (influidos por el orientalismo) trazaron un paralelismo entre ambas instituciones, precisamente en virtud de los aspectos especulativos y sobre todo asociativos que contenían los ritos de iniciación.

Los primeros contactos entre sociedades de tipo iniciático y el *Oriente* antecedieron a la *Masonería* misma. En 1702 *La Orden de la uva* (*L'Ordre de la Grappe*), una sociedad pre-masónica de tipo caballeresco establecida en el sur de Francia, fundó una logia en Constantinopla. A partir de esta logia pre-masónica y otras que se fueron fundando en *Oriente* a lo largo del siglo, masones europeos y sufíes otomanos entraron en contacto. La especulación sobre el Antiguo Egipto alimentó aún más la búsqueda de esos orígenes "orientales" de la *Masonería*. Recordemos que los franceses fundaron la primera logia egipcia en 1798 al mismo tiempo que llegaban los estudiosos que fundarían la egiptología como disciplina académica. A partir de allí, la Orden se extendió rápidamente por el mundo musulmán

bajo la influencia franco-británica, atrayendo a los locales y convergiendo con el sufismo.

La convergencia entre sufismo y *Masonería* no se produjo en el vacío sino en el marco de la intervención europea en los países del mundo islámico. En la órbita política del Imperio Británico, la masonería empezó a aceptar musulmanes muy lentamente y con mucha hesitación. Por ejemplo, en la India no se integró a musulmanes hasta la segunda mitad del siglo XIX. Las logias del *Gran oriente de Francia* en el Maghreb se opusieron a la integración de musulmanes a las Logias. En otros lados, la integración fue relativamente rápida, y una vez que los musulmanes ingresaron a las Logias, éstas aportaron un espacio de sociabilidad pluralista y de entrenamiento democrático. En Egipto, los musulmanes se integraron con relativa rapidez a las Logias del *Gran Oriente de Francia* o el *Gran Oriente Italiano*. Lo mismo sucedió en el imperio otomano, donde las Logias masónicas fueron un espacio de discusión política y un catalizador de sectores reformistas (Zarcone, 2014).

A lo largo del siglo XIX, muchos masones imaginaron una conexión histórica entre *Masonería* y sufismo. Por ejemplo, tres masones: el armenio católico y asesor de la embajada sueca en Constantinopla Ignatius Muradgea d'Ohsson (1740-1807), el norteamericano John P. Brown(1812-1872) y el libanés cristiano Jurji Zaydan (1861-1914) fueron los primeros en describir los paralelos e insertaron dentro de la mitología masónica a las cofradías de derviches como una

suerte de *Masonería oriental*. Estas primeras asociaciones entre masones y sufíes fueron llevadas más allá por el célebre orientalista y francmasón Sir Richard Francis Burton (1821-1890) quien tuvo una amplia trayectoria como diplomático y explorador en Oriente. Burtonafirmó que "el sufismo es el pariente oriental de la francmasonería". Sus estudios sobre la literatura árabe generaron muchas apreciaciones del mundo de las sociedades fraternales del mundo musulmán. Cuando hizo su relato de su clandestina peregrinación a la Meca, presentó, el sufismo como una genuina expresión oriental del rito masónico. En particular, Burton se interesaba por dos importantes cofradías sufíes, los Hamzâvîs y los Bektashi, a los que las presentaba como "masones musulmanes".

Pero esta fascinación por las (reales o aparentes) similitudes entre las logias masónicas y cofradías sufíes no se limitaba a los orientalistas europeos. Un primer ejemplo de integración entre las logias masónicas y le escuela sufí de los Bektashi fue la Logia *Ali Koch* de Belgrado que levantó columnas a mediados del siglo XIX. Las prácticas de esta Logia estaban a mitad de camino entre ambas instituciones, aunque estaba casi en su totalidad compuesta por musulmanes. Otra institución que unía ambos mundos fue la *Orden virtuosa* (*Tarikat-i Salahiye*) de Estambul, fundada en 1920 por masones y Bektahshi. La *Orden virtuosa* tomó muchos elementos de la *Masonería* como el uso de toques, signos y palabras. También hubo

destacables casos individuales. Entre los más célebres, se encuentran el erudito sufí argelino ʿAbd al-Qādir al-Jazāʾirī (1808-1883)y el maestro sufí de origen iraní Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897). El primero se destacó en la lucha contra el colonialismo francés por lo que se ganó el respeto de propios y ajenos. Fue iniciado en la logia *Les Pyramides* de Alejandría (Egipto) en 1864.A diferencia de lo que vimos con los sabios parsis de la India, al-Jazāʾirī encontró en la *Masonería* un complemento de la espiritualidad sufí más que una vía de occidentalización. Por el contrario, el entusiasta modernista al-Afghānī pensaba que algunos elementos de la ciencia occidental podían ayudar a modernizar el Islam. También se destacó por su lucha antiimperialista y por su intensa actividad intelectual a favor de revitalizar el Islam. Para 1876 ya se había afiliado a una logia masónica probablemente en Egipto por razones políticas, pero sobre todo como un derivado de sus intereses espirituales.

Como ya mencionamos en el capítulo 2, en Turquía la política, el sufismo y la *Masonería* convergieron a principios del siglo XX, cuando muchos jóvenes turcos, miembros de las cofradías Bektashi, se iniciaron en logias masónicas. Entre ellos, podemos mencionar al político e intelectual liberal y miembro de la cofradía Bektashi, Rizā Tevfīk (1868-1949) de una destacada actuación en los primeros años de la revolución de los jóvenes turcos pero que, con los años, fue marginado por el régimen. Tevfīk fue iniciado

en gran Bretaña en 1909 pero abogó por el desarrollo de una *Masonería* turca autónoma de las potencias extranjeras.

Esta integración de eminentes sufíes a las logias masónicas no se dio sin conflictos y malentendidos. Por un lado, si bien para las potencias coloniales la expansión de la francmasonería en las colonias (o en los países del Cercano Oriente formalmente independientes) era una estrategia de integración, los prejuicios supremacistas de los europeos dificultaban esa estrategia. Muchas veces, en su actitud paternalista los europeos malinterpretaban la iniciación como una aceptación total de la "superioridad" cultural occidental. Por el contrario, muchos de los sufíes iniciados la aceptaron como una continuidad natural de las tradiciones de sufíes, sin que necesariamente aceptaran las ideas laicistas occidentales.

En suma, las logias masónicas fueron capaces de ser aceptadas en la cultura musulmana gracias a las notables similitudes con algunas de las cofradías los sufíes. En particular a través de los Bektashi que vieron numerosas coincidencias entre sus doctrinas y aquellas sostenidas por las logias masónicas.

Para el siglo XX, varias figuras europeas y orientales sobresalieron en su intento de construir el puente que unía a sufíes y masones. El primero de ellos fue el infame esoterista alemán Rudolf von Sebottendorf (1875-1945) conocido como uno de los fundadores de la *Sociedad Thule*, cuyas ideas antisemitas tendrían gran influencia en la conformación del partido Nazi. Resulta que Sebottendorf

era un masón, aficionado a la magia y la alquimia que viajó a Turquía con la esperanza de aprender los secretos de los Bektashi. A partir de sus experiencias en *Oriente* escribió numerosas obras de esoterismo. Entre ellas se destaca una que publicó en 1924: el tratado titulado *Las prácticas de la Antigua Masonería Turca (Die praxis der alten türkischen Freimaurerei*) asociando imaginativamente las prácticas gnósticas, mágicas de los sufíes con la *Masonería especulativa*. Otro hito importante es el libro de Bernard Springett, *Las sectas secretas de Siria y Líbano*, escrito en 1922, donde el autor desarrolla la muy imaginativa teoría en la que la las Logias operativas habrían derivado de las antiguas prácticas de los drusos del Líbano. Esta teoría ya había sido formulada por Hasckett Smith en la revista *Ars quator Coronatorum* en 1891. En su artículo Smith proponía que los Drusos habían sido los originarios súbditos del rey Hiram de Tiro y que éstos habrían preservado y transmitido de generación en generación los antiguos conocimientos masónicos.

Sin lugar a dudas, el más importantes cultores de la conexión entre *Masonería* y *Oriente* fue el célebre filósofo perennialista René Guénon (1886-1951). Resulta imposible abarcar en pocos párrafos su vasta y compleja obra. Por eso, vamos a limitarnos a señalar unas cuantas líneas generales que, esperamos, sirvan al lector para adentrarse en su filosofía y hacer una lectura crítica de ella. Guénon desde sus puntos de vista filosóficos tradicionalistas y anti-racionales veía en el *Oriente* en general y en la mística sufí

en particular la forma más pura de lo que él llamaba la tradición primordial, esa *sabiduría original* que es común a todas las religiones, pero que el occidente racionalista y científico había olvidado.

Guénon tendría un gran impacto en el neoespiritualismo contemporáneo. Guénon tenía una amplia gama de intereses esotéricos. Siendo joven, se afilió a la *Masonería* hermética y ocultista de la *Orden Martinista* por Papus (a la que ya mencionamos) y a la *Iglesia Gnóstica de Francia*. Luego desarrolló un interés por el hinduismo, y en 1910 se convirtió al Islam y se inició en la práctica sufí en Egipto. Su acercamiento al sufismo fue el resultado de su relación con el artista sueco Ivan Aguéli, que había sido iniciado en El Cairo en la *tarīqā Shādiliyya*. Desde ese momento pasó a llamarse ʿAbd al-WāhidYahyā.

El punto de partida de la filosofía de Guénon es que todas las religiones comparten en su origen una verdad primordial (la *Tradición*), que se habría perdido o tergiversado, siendo el trabajo de los tradicionalistas recuperarla. El *Occidente* racionalista habría olvidado o tergiversado pero que aún se conservaba en algunas de las escuelas filosóficas de *Oriente*. La decadencia de *Occidente* pasaba, pues, por el haber abandonado su espiritualidad en pos del materialismo asociado a la sociedad moderna. La *Masonería* era para Guénon una institución corrompida por el modernismo y un pálido reflejo de una tradición primordial. A pesar de sus imperfecciones, ella era el último bastión de la tradición iniciática en *Occidente*.

La influencia de las ideas Guénon sobre el sufismo se puede apreciar en la gran cantidad de escritores europeos que a lo largo del siglo XX se acercaron de una u otra manera su práctica. Entre estos autores se destaca otra figura de la escuela perennialista, el historiador del arte suizo Titus Burckhardt (1908-1984). Aunque no fue, hasta donde sabemos, iniciado francmasón, Burckhardt se convirtió al Islam en Marruecos en los años 1930 y de inmediato se inició en el sufismo. Entre sus obras sobre esoterismo y alquimia islámicos se destacan *El arte sagrado* e *Introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*. Dentro de una línea más académica podemos mencionar los trabajos de investigación la relación entre Islam y *Masonería* del iranista Henry Corbin (1903-1978) y el historiador del sufismo otomano Thierry Zarcone (1958-). Ambos autores abordan desde una perspectiva más rigurosa y sin caer en fantasías la relación entre ambas instituciones.

Sufismo y *Masonería* una identidad en retirada

A partir de la segunda mitad del siglo XX esa fascinación por el vínculo entre cofradías sufíes y logias masónicas fue perdiendo progresivamente su impulso. Las razones que explican este fenómeno son varias y no se agotan en la progresiva disminución y envejecimiento demográfico de la Orden. Un momento de quiebre puede ser el de la creación del Estado de Israel. En efecto, en algunos países musulmanes que contaron con una *Masonería* vital en la primera mitad del siglo pasado (como son los casos de

Egipto, Líbano, Siria y Turquía), el discurso anti-occidental terminó por asimilarla con el sionismo. En ese caso, las logias experimento tanto rechazo social como persecución política por parte de los gobiernos de los nuevos Estados del levante. El auge del islamismo político profundizó el clima antimodernista y antieuropeo y las posturas que buscaban una modernidad compatible con la sociedad islámica se hizo cada vez menos atractiva, salvo en reducidos círculos pro-occidentales.

Al mismo tiempo, el fenómeno del terrorismo profundizó los viejos prejuicios anti-musulmanes y privó a la cultura islámica de todo prestigio, salvo en círculos académicos donde pueden desarrollarse posiciones un poco más matizadas. El auge a fines del siglo XX de la teoría del "Choque de civilizaciones" de Samuel Huntington hirió de muerte cualquier posibilidad de un diálogo racional entre el *Oriente* y el *Occidente* como si fueran sociedades naturalmente antagónicas. Es probable, que el desarrollo de la *Masonería* en los países musulmanes en los siglos XIX y XX pueda ser el mejor argumento en contra de esta ideología que contamina una parte significativa de las mentes de los occidentales. En suma, podemos decir que, en occidente, la fascinación por los contactos entre masones y las órdenes sufíes tuvo un auge que, si bien se sustentó a menudo en premisas erradas, tenía la virtud de abrir canales de diálogo. Con el nuevo clima anti-islámico imperante la búsqueda (a veces ingenua) de un lazo fue

reemplazado por la xenofobia y el prejuicio a ambos lados de la grieta.

Cerramos este capítulo con dos fenómenos que se desarrollaron después de la segunda guerra mundial. El primero, es la obra del último de los grandes escritores que asociaron *Masonería* y sufismo y fundador de una escuela de formación que, si bien no era sufí, propagaba sus doctrinas. Nos referimos al escritor neosufí de origen indio Sayyid Idrīs al-Hāshimī, mejor conocido como Idries Shah (1924-1996). Nacido de padre afgano y madre europea y criado en Gran Bretaña, Shah no perteneció formalmente a ninguna orden sufí, pero desde su juventud se interesó por la magia, la mitología y el esoterismo. En 1964 publicó un libro de gran influencia *Los sufíes*, donde afirmaba entre otras cosas que existía un vínculo genético entre ambas instituciones. En este libro Shah presentaba al sufismo como una forma universal de sabiduría mística que era anterior al Islam mismo. De la misma manera que Guénon en los estudios tradicionales, Shah sostenía que había existido una unidad primordial de todas las tradiciones religiosas. El sufismo era, en última instancia, la prueba de la naturaleza no estática de la doctrina primordial que siempre se adapta al tiempo presente. A partir de muy curiosas analogías y comparaciones forzadas, Shah afirmaba que muchas de las grandes tradiciones místicas de *Occidente* (reales o imaginadas) que iban desde los franciscanos, los templarios hasta los francmasones mostraban trazos de la influencia del sufismo. Pero, para

Shah a diferencia de Guénon, el sufismo no era una corriente místico-religiosa estática, conservadora, perenne, sino una tecnología psicológica, un método o ciencia que podía ser utilizado para alcanzar la autorrealización. Con Guénon y Shah el vínculo entre el ritual masónico y misticismo musulmán alcanzó su mayor desarrollo.

El segundo fenómeno es la fundación del *Gran Oriente Árabe Ecuménico* (GOAO sus siglas en francés). Este Oriente "irregular" elaboró un rito sui generis influenciado por la cultura islámica. Como lo define su propia página web: "Un rito que pretende ser universal y comprensible para todas las culturas del mundo, ya seas de origen asiático, africano, europeo o de otro tipo".[18] Por interesante que pueda parecer este Oriente, no deja de ser relativamente marginal en el contexto de las potencias masónicas mundiales.

Para finalizar, podemos afirmar que una de las claves que permite explicar el estrecho vínculo entre *Masonería* y Sufismo radica en la gran flexibilidad de ambos fenómenos. La *Masonería* logró insertarse en diversas sociedades a partir de su elasticidad como espacio de sociabilidad (Sánchez Solano 2023).Por su parte, el espíritu amplio y tolerante de las prácticas sufíes habilitó la interacción y el diálogo. Una reflexionó sobre los puntos de encuentro que podía tener con los universos esotéricos "orientales" que le hicieron nutrir, desde un lente ritual y a

[18]http://grandorientarabe.org

la vez historiográfico, su propia mitología. Esto hizo que las preguntas sobre la naturaleza del esoterismo comenzaran a entrar en la narrativa masónica como parte de ese *Oriente* que se gestaba como lectura civilizatoria europea, alimentando además su carácter colonial.

Conclusión
Oriente y *Masonería*
Una relación en permanente evolución

Me decidí a mentir, pero, eso sí, con más honestidad que los demás, ya que hay un punto sobre el cual diré la verdad, y es que voy a contar mentiras
Luciano de Samosata, *Historia verdadera.*

En la introducción a estas páginas, señalamos que este libro se limitaba estrictamente a mostrar la punta de un inmenso iceberg. En efecto, la historia de la recepción del *Oriente* en la cultura masónica es un tema tan amplio como complejo. A lo largo de sus capítulos este libro presentó al lector algunos casos significativos que tal vez, aporten claves para entender la manera en que los masones especulativos occidentales se apropiaron de *Oriente*. Las antiguas civilizaciones de la medialuna fértil (Egipto, Israel, Mesopotamia, Irán) o los misterios de la Grecia clásica fueron una reserva de recursos simbólicos de la cual los masones especulativos de los siglos XVII y XVIII construyeron un pasado al mismo tiempo prestigioso y marcado por el misterio.

La naciente masonería especulativa hizo una apropiación selectiva, tomando aquello que resultaba útil a su cosmovisión. Si esquematizamos en extremo, podemos identificar dos actitudes. Para una tendencia más esotérica

y proclive a la crítica a la *Religión* establecida, el *Oriente* imaginado -filtrado por el prisma de la cultura humanista elaborada en los siglos anteriores- se identificaba con el hermetismo y la Cábala y era la reserva de una *Prisca Theologia* que permitía desafiar la autoridad de la ortodoxia. Para otra tendencia, más circunspecta, el Antiguo Israel y sus narrativas sobre la construcción de estructuras dedicadas a Dios aportaban una respetabilidad que difícilmente podían aportar los magos y astrólogos de la Antigüedad.

Pero a lo largo del siglo XIX los avances del conocimiento en torno a las civilizaciones del *Oriente* antiguo o la génesis de la Cábala judía demostraron que la narrativa masónica no se asentaba en terreno firme. Al contrario, se demostró que las opiniones de los humanistas de los siglos XVI y XVII no tenían demasiados puntos de contacto con los testimonios descubiertos por los científicos. Pero ese *Oriente* esotérico sobrevivió en el imaginario de ocultistas europeos que aspiraban a encontrar en él la clave de una sabiduría perdida. Como resulta natural, la voz de los "Orientales" frente a la *Masonería* ha resultado menos evidente pero igualmente significativa.

Algunas corrientes masónicas a lo largo de los siglos XIX y XX preservaron esa identificación con los misterios de un *Oriente* depositario de la *Philosophia Perennis* cuyos restos podía encontrase en algunas instituciones contemporáneas, como en las cofradías sufíes. La idea del secreto, de una sabiduría oculta y revelada a una minoría de iluminados

seguía ejerciendo su atractivo a quienes veían con recelo un progreso secular de dudosos beneficios. En otros casos, la apropiación fue primariamente estética y consciente de los sesgos del discurso tradicionalista. En otras palabras, montada en la contradictoria intersección entre tradición y progreso, la masonería contemplaba, como el dios Jano, al pasado y al futuro.

Bibliografía

Bibliografía general

Anderson, J. & Desaguliers, J.T. 1723. *The Constitutions of the Free-masons: Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity. For the Use of the Lodges*. William Hunter.

Batham, C.N. 1990. "The Origins of Freemasonry (A New Theory)," *Ars Quatuor Coronatorum*: 103: 16-50.

Corbière, E. 1998. *La masonería política y sociedades secretas en la Argentina*. Sudamericana.

Mackey, A. G., & W. R. Singleton. 1898. *The History of Freemasonry*. Masonic History Company.

Mackley, A. G. 2023. *An Encyclopaedia of Freemasonry*. BoD–Books on Demand.

Mollès, D. 2015. *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios*. UNLP.

Porset, C. 2014. "Masonic historiography," en *Handbook of Freemasonry*, editado por J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 117-35. Brill.

Prescott, A. 2014. "The Old Charges," en *Handbook of Freemasonry*, editado por J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 33-49. Brill.

Souza, P.A. 2021. "John Theophilus Desaguliers. Exilio, ciencia, religión y masonería," *ADN 407, 2*, pp. 147-188.

Stevenson, D. 2014. "The Origins of Freemasonry: Scotland," en *Handbook of Freemasonry*, editado por J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 50-62. Brill.

Said, E. 2003. *Orientalismo*. Nuevas Ediciones de Bolsillo.

Tesija, P. 2009. *Masonería, conspiración y poder. De la iniciación a la revolución*. Kier.

Ubierna, P. 2016. *Las humanidades: notas para una historia institucional*. UNIPE.

Sobre la tradición Hermética

Bonvicini, E. 1989. *Massoneria antica: dalla «Carta di Bologna» del 1248 agli «Antichi doveri» del 1723*. Editrice Atanòr.

Burckhardt, T. 1958 *Principes et Méthodes de l'art sacré*. Derain.

D'Amico, C. 2016."Nicolás de Cusa: lector del Asclepius y el Liber XXIV Philosophorum," en D'amico, C. & Buffon, V. *Hermes platonicus: Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, UNL, pp. 146-159.

De Poli, B. 2019. "Fremasonry and the Orient. Esotericisms betweem the East and the West," *HILÂL* 7: 1-113.

Festugière, A. J., et al. 2019. *La rivelazione di Ermete Trismegisto*. Mimesis.

Fowden, G. 1993. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Princeton University Press.

Freke, T., y P. Gandy. 1997. *The Hermetica: The Lost Wisdom of the Pharaohs*. Piatkus.

Fulcanelli. 1926. *El misterio de las catedrales*. De Bolsillo.

Hiscock, N. 2016. *The Symbol at Your Door: Number and Geometry in Religious Architecture of the Greek and Latin Middle Ages*. Taylor & Francis.

Mackey, A. 1869. *A Lexicon of Freemasonry: containing a definition of all its communicable terms, notices of its history, traditions, and antiquities, and an account of all the rites and mysteries of the ancient world*. Moss & Company.

Macpherson, J. 2007. "The Magic Flute and Freemasonry," *University of Toronto Quarterly* 76: 1072-84.

Tesija, P.M. 2007. *Arte y masoneria*. Kier.

Van Bladel, K. 2009. *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*. Oxford University Press.

Wirth, O. 1909. *Le symbolisme hermétique*. Vivat.

Yates, F. A. 1991. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press.

Zarcone, T. 2015. "Freemasonry and Orientalism," *Ritual, Secrecy, and Civil Society*. 3.1, pp. 30-36..

Sobre la Cábala

App, U. 2011. *The Birth of Orientalism*. University of Pennsylvania Press.

Baer, M. 2010. *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford University Press.

Dan, J. 2007. *Kabbalah: A very short introduction*. Oxford University Press.

Levi, E. 1854. *Dogma y Ritual de la alta magia*. Kier.

Levi, E. 1869. *Le Livre des splendeurs,* Chameul.

McIntosh, C. 2011. *Eliphas Lévi and the French occult revival.* State University of New York Press.

Papus.1952. *Ce que doit savoir un Maitre Maçon*, Niclaus.

Scholem, G., D. Biale, R. J. Z. Werblowsky, y A. Arkush. 2019. *Origins of the Kabbalah*. Princeton University Press.

Şişman, C. 2015. *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*. Oxford University Press.

Snoek, J.A.M. 2003. "The Evolution of the Hiramic Legend in England and France," *Heredom: The Transactions of the Scottish Rite Research Society* 11: 11-53.

Snoek, J.A.M. 2014. "Masonic Rituals of Initiation," En *Handbook of Freemasonry*, ed. J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 319-27. Brill.

Van Pelt, R.J. 2014. "Freemasonry and Judaism," en*Handbook of Freemasonry*, ed. J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 188-232. Brill.

Sobre Zoroastro

Boyce, M. 2001. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge.

Dannenfeldt, K.H. 1957. "The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance,"*Studies in the Renaissance* 4: 7-30.

De Jong, A. 1997. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*.Brill.

L'Abbe, F. 2016. « Les Voyages de Cyrus du Chevalier Ramsay: aux sources de la franc-

maçonnerie. »https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=956

Levi, E. 1859. *Historia de la magia*, ed. Humanitas

Mansfield, A. 2016. "Ideas of monarchical reform: Fénelon, Jacobitism and the political works of the Chevalier Ramsay," en *Ideas of monarchical reform*. Manchester University Press.

Modi, Jivanji Jimshedji. 1913. *Masonic Papers*. Fort printing Press.

Stausberg, M. & C. Colpe. 2013. *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. De Gruyter.

Sobre sufismo

Bar-Asher, M. 2021. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Brill.

Belting, H. 2012. *Florencia y Bagdad: una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*. Akal.

Bevilacqua, A. 2018. *The Republic of Arabic Letters*. Harvard University Press.

Brotton, J. 2003. *El bazar del Renacimiento: sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Planeta.

Burckhardt, T. 1951, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Derain.

Callatay, G. de. 2012. *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oneworld Publications.

McCambridge, J.B. 2016. "Dante And Islam: A Study of the Eastern Influences in The Divine Comedy". Tesis.

Netton, I. R. 2013. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Taylor & Francis.

Robinson, C. 2013. *Imagining the Passion in a multiconfessional Castile: the Virgin, Christ, devotions, and images in the fourteenth and fifteenth centuries*. Penn State Press.

Sánchez Solano, E. 2023. "Masonería y el mundo islámico: modernidad y reformismo en las sociedades árabes, siglos XVIII y XIX,"*REHMLAC* 15: 24-47.

Serghini A. 2020. « Al-Taqiyya Ou Dissimulation, Un Concept Dévoyé », *'Anthurubulujya* 6 : 136–56.

Smet de., D. 2011. *La pratique de taqiyya et kitman en islam chiite: compromis ou hypocrisie?*Armand Colin.

Tolan, J.V. 2009. *Saint Francis and the Sultan: the curious history of a Christian-Muslim encounter*. Oxford University Press.

Yates, F. 2000. *El Iluminismo Rosacruz*. FCE.

Zarcone, T. 2014. "Freemasonry and Islam", En *Handbook of Freemasonry*, ed. por J.A.M. Snoek y H. Bogdan, pp. 233-257. Brill.

Índice

Introducción.................................... 5
Capítulo 1.. 25
Capítulo 2.. 59
Capítulo 3. 87
Capítulo 4. 109
Conclusión.. 139
Bibliografía...................................... 143